



Hekmat Quarterly Journal

An International Journal of Academic Research

Special: **Fiqh and common law**

ISSN: 1916-2693

Third issue: Winter 2010

Published by: Canadian House of Wisdom

Director: Seyed Mohammad Shahrestani

seyed@hekmat.ca

Editor in Chief: Mohammad Asadi

asadi@hekmat.ca

Editorial Board:

Ali Akbar Gorji

Mohammad Husain Mozaffari

Seyed Monzer Hakim

Seyed Mahdi Tabatabaye

Seyed Mohammad Shahrestani

Mohamad Reza Dowlatraftar Haghighi

Mohamad Jafar Morvarid

Mohamad Ali Shahabadi

Translators:

Zein-ul- abedin Shams-ul-Din

Mohamad Yser Kimiyai

Page Designer: *Mohammad Hadi Adib*

Cover Designer: *Sabereh Asadi*

Publisher : *Zagros Publication Group*

E-mail: info@hekmat.ca

Website: www.hekmat.ca

Mailing Address:

5149 Decarie Boulevard

Montreal, Quebec, H3W 3C2

Tel: + 1 514 651-9894

+ 98 9125387827, +98 9192515203

Contents

<u>Editorial.....</u>	<u>1</u>
<u>The Strategy of Muslim States in Human Rights Discourse.....</u>	<u>3</u>
Abstract:.....	3
1. Introduction.....	4
2. Absence of Strategy	6
3. Muslim States and Human Rights Discourse during the Cold War.....	8
4. The Replacement Strategy	12
5. The Transformation Strategy	19
6. The Complementary Strategy	25
7. Conclusion:	31
<u>The Concepts of <i>Fiqh</i> and Law, and Their Relationship</u>	<u>33</u>
Abstract:.....	33
First Chapter: Definitions	34
The First Issue: Definition of Fiqh.....	34
The lexical meanings of fiqh:.....	34
The Technical Meaning of Fiqh:	35
The Second Issue: The Definition of Shari'a (Divine Law)	39
The Third Issue: Definition of the Term "huqūq" or Law.....	41
The Fourth Issue: Definition of Rules (Law)	44
Second Chapter: the Concept of the Relationship between Jurisprudence and Law ..	46
Investigating and reviewing the view of some scholars believing there is no relationship between jurisprudence and law	50
<u>Abstracts</u>	<u>53</u>

Editorial

Today's man is very different from his ancestors. He has gained valuable experiences in various arenas of his material and spiritual existence. Man has reached the heights of thought and reflection. He has gone from the closed-mindedness of the Middle Ages to the boundless and unharnessed civil and social freedom, and has seen the excesses and shortcomings of his forefathers in testing their horizon of ideas and witnessed its consequences. He has experienced modernity and post-modernity and heralded the cries of yesterday's and today's upholders of spirituality and pondered on it..., and in the process has gained "wisdom".

"Wisdom" is the juncture between spirituality and knowledge. It is the manifestation of a carefully thought out equilibrium, the embodiment a mutual bond and trust between religion and reason as reflected in the dictum, "lex est dictaman rationis (law is the dictate of reason)"¹. The morale is heralded in the message, "I have been brought unto you with an easy and tolerant religion"².

1. "What is accepted by reason is also approved by religion, and what is approved by religion is accepted by reason". Gharvai Naini, Mohammad Hossein, Fawa'id-ul-osul, Qom, Eslami, Vol.3, p.60.

2. The Holy prophet (PBUH): "I was assigned to a nascent religion which is accompanied by tolerance and lenience." Razi, Seyed Sharif, Haghayegh Al-Ta'weel Fi Moteshabeh Al-Tanzeel, Beirut, Dar-al-Muhajir, sixth, Bitá , Vol.5, p.204.

It does not invoke violence and closed-mindedness, and neither does it endorse non-commitment, but instead, makes its stand on God's pure religion.

It is from this stance that the Hekmat Quarterly Journal has adopted a new approach towards the future, taking new and transforming steps, an account of which is presented below.

1- The scientific level of the journal has been upgraded from cultural-scientific to scientific research (According to Canadian law).

2- Its model and format following the changes in the magazine's level of scientific standing has been adapted and designed accordingly.

3- The subject matter of future issues has been chosen favoring the readers' preferences.

4- Although the publication of this issue has been faced with delay and incidental shortcomings, we hope that future issues shall be of a better quality.

We hope that, with the thoughtful collaboration of our wise and knowledgeable readers, we may succeed in laying out that which concerns readers in relation to Islam's wise and rational perspective, and with a novel and elevated look at the last of divine religions, we may have performed our duty. No doubt success at such an attempt will depend on the mutual collaboration of Hekmat and its readers.

The Strategy of Muslim States in Human Rights Discourse

Mohammad Hossein Mozaffari¹

Abstract:

The position of Muslim States in Human Rights debates is perplexed and to some extent confusing and contradictory. Even though some Islamic countries have always claimed that human rights enterprise is a Western agenda and, thus, does not conform to the Islamic culture, a large number of these countries have ratified the international covenants on human rights. This paper attempts to show the nature of that confusing stance and tries to illustrate the development that led to the adoption of different strategies in Human Rights matters.

The author believes that at the political atmosphere dominating the international relations was not well prepared for the participation of the Islamic countries in formulating and drafting the human rights framework and these countries were not in a position to adopt a unified and consolidates stance in human rights matters. However, after the adoption of the Universal Declaration of Human Rights many Islamic

1. Director, Center for Interreligious Dialogue, Organization of Culture and Islamic Relations, Iran.

countries have succeeded in liberating themselves from the colonial yoke of the European countries and have, thus, joined the other Islamic countries in identifying their independent identity and adopting a strategy of replacement towards the discourse on human rights. While during the development of the International Human Rights Law, Muslim states tried to adopt a transformation strategy by ratifying International Human rights conventions with ruining reservations.

These ambitious strategies brought the Muslim states in confrontation with the International Human Rights Law and cracked the universality of the human rights regime. The eventual outcome of these confrontations and interactions was the adoption of a complementary strategy on the part of the Muslim states.

1. Introduction

With a total population of about 1.5 billion the Muslim world constitutes one-fourth of the world population that spreads from East Asia and the Pacific Ocean region to Western Africa and the Atlantic Ocean. The Muslim world¹ covers a large geographical area and if we were to discard their religious congruence there exist a lot of historical, cultural, economic and political differences and incongruities among them. At the time when the Universal Declaration of Human Rights² was being drafted and adopted the existing divergence among these countries as well as the political atmosphere that dominated the international

1. The Muslim world is not a clear and unambiguous concept. In this paper what we refer to as the Muslim world is merely a civilizational identity and, thus, does not conform to such concepts as "Dar al-Islam" or "Islamic Ummah".

2. For the sake of brevity in this paper we shall refer to it as the "Universal Declaration".

community at the end of the World War II posed one major obstacle before the Muslim states¹ in arriving at a unified stance regarding the International Human Rights Law.

What binds this large section of the human society is common cultural and religious identity of the Muslims. Since the year 1969 C.E. the Islamic countries have also tried to safeguard their cultural and civilizational identity through the establishment of a regional organization that was manifested in the form of the Organization of the Islamic Conference. This organization enjoys a unique position among the regional political and economic organizations since whereas all other inter-governmental organizations have been established on the basis of common economic and political interests of their members the OIC has been established on the basis of religion. Nevertheless, the existing divergence among the Islamic states has put their religious convergence into jeopardy. Extensive differences exist among these countries from the viewpoint of their political stances in the international arena as well as the political systems of these countries. On one side of this spectrum stands a country like Turkey, which is a member of the NATO and based on its constitution is considered as one of the most secular political systems in the world and on the other side is Saudi Arabia that has no written constitution. Even countries like Iran, Pakistan and Mauritania that have adopted the prefix of “Islamic Republic” for their political systems are politically very different from one another. From the viewpoint of economy, too, there exists a large gap between these states. Countries like Qatar, Kuwait, Brunei Darussalam and the United Arab Emirates are among

1. In this paper the term Muslim State refers to a country which is a member of the Organization of the Islamic Conference.

the countries that possess high rates of economic growth and per capita purchasing power while countries like Somalia, Niger and Afghanistan stand among the countries with the lowest rates of economic growth and per capita purchasing power. More or less, the same conditions apply to the indices of human resource development of these countries.

The aim of this paper is to examine whether the cultural and religious convergence among the OIC members has been effective enough to overcome the existing political and economic incongruity between these countries in the area of human rights such that they are in a position to adopt a unified strategy in dealing with the International Human Rights Law. The author is of the opinion that for several reasons the Islamic countries lacked a consolidated strategy when the International Human Rights Law was being formulated and adopted. Due to the dominant political conditions in the international community these countries were divided between the Eastern and Western camps and had, thus, adopted different policies towards the human rights discourse. While during the development of the International Law these states identified their common independent cultural identity and tried to adopt a consolidated strategy towards this discourse by forming an Islamic camp. Part one of this paper reviews the existing conditions during the period in which there was a lack of unified strategy among the Islamic states while part two deals with the formation of such a strategy among these countries and the changes and developments that have taken place in it. In the concluding part of the paper we shall look into the findings of the research.

2. Absence of Strategy

At the time of the formation of the International Human Rights Law

in the 1940's C.E. the political atmosphere dominating the international relations was not conducive for the participation of the Islamic countries in formulating and drafting the human rights norms. While many Islamic countries were ruled by colonial powers the Islamic countries that had retained their independence, like the other third world countries, were politically divided between the Eastern or Western blocs. As a result, these countries were not in a position to adopt a unified and consolidated stance in the form of a cultural or political camp regarding the discourse on human rights. Moreover, since the Western countries constituted majority of the members of both the Human Rights Commission and the United Nations General Assembly they were in a position to draft and adopt any plan that reflected their points of view. Even the socialist countries of the Eastern bloc who opposed certain articles of the Universal Declaration could not succeed in incorporating any changes in it. Therefore, the representatives of the Muslim countries were left perplexed between two options; to follow in the footsteps of the Western bloc and vote in favor of the Declaration or to join the policies of the socialist bloc.

Fig No. 1

Conditional Acceptance Policy: Afghanistan, Pakistan, Egypt, Syria and Iraq

The Policy of following the West: Iran, Lebanon and Turkey

The Policy of Rejecting Human Rights: Saudi Arabia and Yemen

Having said that, it was not surprising that the Islamic states quite often came up with different, and at times even contradictory, stances in different UN bodies. Although in the course of the preliminary discussions most Islamic countries expressed their concern over the impact

of the Universal Declaration on their national cultures, only the two countries of Yemen and Saudi Arabia acted upon their concerns. Therefore, the political dependence of most of the Muslim countries on Western policies compelled them to overlook their religious and cultural reservations and vote in favor of the Universal Declaration.

The Stance Adopted by the UN Members Regarding the Universal Declaration.

Fig. No. 2

Total Number of Members 58
Absent Members 2
Abstention Votes 8
Favorable Votes 48

The most prominent characteristic of this period was that since Islamic countries were unaware of their common identity that differed with that of other nations they could not form a group in order to adopt a specific and consolidated strategy in dealing with the issue of human rights. A glance at the official UN records as well as other sources would clearly indicate that the Muslim nations did not have any role in drafting and/or adopting the Universal Declaration since this Declaration was adopted shortly after the end of the World War II. Therefore, as far as the Muslim world is concerned the presence of a few representatives in the United Nations and their favorable to the Universal Declaration lacks any legal value and credibility.

3. Muslim States and Human Rights Discourse during the Cold War

Since the Islamic states did not practically have any share in drafting

the Universal Declaration, which was in fact the very foundation of the Human Rights Law, they had almost lost all hopes in participating and impacting this Law; more so since the political conditions dominating the international community had not changed much and the atmosphere of the Cold War continued to dominate the world. Nevertheless, certain developments in the international arena changed the conditions slightly in favor of the Muslim States. The most important contributing factor was the increase in the number of independent Islamic countries that was the outcome of decolonialization movements during the 1950's and 1960's. As a result, the number of the Islamic members of the United Nations increased from 10 members at the time of the adoption of the Universal Declaration to 21 members at the time when international covenants on Human Rights were being adopted.

Here it seems appropriate to mention a few points regarding the extent of the influence of the Western world over the International Human Rights Law in the years that followed the adoption of the Universal Declaration. Firstly, it had gradually lost its absolute dominance in determining the criteria for human rights. Secondly, it appears that the West did not continue to be as united as before over the issues concerning human rights. And, thirdly, a much larger number of developing countries began to show serious interest in taking part in this discourse.

Since the Western countries that had drafted the declaration were in majority in the UN General Assembly and shared congruent views to some extent and supported the traditional Western approach towards human rights, the adoption of the Universal Declaration did not face any serious opposition in spite of certain differences that existed among the Western democracies and socialist states of the Eastern Europe.

The other contributing factor was the very nature of the international covenants of human rights. Since the covenants were considered to be international treaties, they were to be ratified by those governments that wished to be a member to these covenants. As a result, the Islamic countries became determined to compensate for their earlier failures.

The discussions that took place during the process of drafting the Universal Declaration made it evident that the Islamic countries were not yet in a position to adopt a unified and consolidated strategy towards the human rights discourse. In other words, these could not yet take part in the United Nations under a common religious, cultural and political identity that distinguished them from other existing factions in this organization. Rather each Islamic country had taken part in the United Nations as a member of the international community and, thus, exclusively expressed the viewpoints of their own countries on different issues. As a result, apart from Saudi Arabia and Yemen, which had announced their disapproval of the Universal Declaration in the form of casting a vote of abstention and not participating in the process of adoption, the votes of other Islamic countries were practically presented to the Western states.

The human rights covenants were adopted in the atmosphere of the cold war and the Islamic countries continued to be divided between the two Eastern and Western blocs. As regards the issues concerning human rights the Western states succeeded in tearing apart and separating them into two different covenants (International Covenant on "Civil and Political Rights" and International Covenant on "Economic, Social and Cultural Rights") in order to put greater emphasis on the former. Even though many developing countries including the Muslim states

as well as the countries of the Eastern bloc opposed the idea of dividing the International Bill of Rights into two separate segments, no attention was paid to their views and on the insistence of a number of Western countries two different covenants were drafted for human rights. Keeping in view the nature of these two covenants that were in fact two international treaties, some Islamic countries, by insisting on their stance towards the Universal Declaration, managed to exert some limited changes in the text of certain articles of the "International Covenant on Civil and Political Rights", which according to them contradicted the Islamic *Shai'ah*.

By the end of the 1960's there was a substantial increase in the number of the Islamic members of the United Nations as a result of which the Muslim states managed to form an Islamic group over the issue of human rights. This group gradually turned into an influential force in discussions that took place over the issue of human rights. For instance, the representatives of the Western countries could pave the path for the adoption of the "Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief" after making compromises with this Islamic group as a result of which the group was in a position to make certain substantial changes in the contents of this Declaration. These changes then served as a model in drafting subsequent regional human rights instruments.

This compromise disappointed the Western group of countries to a large extent, since by succumbing to the changes proposed by the Islamic countries not only did some cracks appeared in pristine image of the International Bill of Rights but also there appeared a serious change in the future course of negotiations on the International Human Rights Law. Notwithstanding the mentioned changes and amendments in the text of the documents related to the issue of human rights, this move

served as a turning point in the process of the participation of the Islamic group of countries in the United Nations. Since the 1980's and following the formation of an Islamic group in the United Nations the paths were paved for a closer convergence among the Islamic states as regards their stance towards the issue of human rights and the formation of a unified strategy on their part. Further in our discussion we shall look into the changes and developments that led to the formation and development of a common strategy among the Islamic states on human rights debates.

4. The Replacement Strategy

As a result of a number of developments in the political systems of some Islamic countries as well as the increasing trend in the membership of these states in the United Nations the Muslims came to form an Islamic group - at least regarding the issue of human rights - and became an influential force in this area. Thus, when the "Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief" was presented before the UN General Assembly in the year 1981 the representatives of the Western states could go ahead with its adoption only after arriving at certain compromises with the Islamic group of countries. As mentioned earlier this provided the group with the opportunity to make certain important changes and amendments in this Declaration that served as a model in the formulation of future instruments.

Since the Islamic countries were not initially in a position to have a say in formulating its framework and contents, the Universal Declaration was drafted without their consultation and adopted despite the opposition raised by some Muslim States. Nevertheless, the objections raised by some Islamic countries individually led to the formation of the group of Islamic countries in the United Nations and this group

could make some changes in certain subsequent instruments in the decades that followed. Eventually, by joining other developing countries this alliance turned into a powerful movement that challenged the universality of human rights norms.

Even though some Islamic countries have always claimed that the present criteria concerning human rights is purely Western and, thus, does not conform to the Islamic culture, a large number of these countries have ratified the international covenants on human rights¹. A few Islamic countries, too, have adopted the Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights. Saudi Arabia was the only Muslim state that had not ratified any human rights convention until the end of the Cold War.² It is to be mentioned in the 1990's Saudi Arabia changed its policy and ratified some of the international human rights conventions.³ However, there are a number of different evidences that prove the official ratification of these documents lacks any real credibility. Adamantia Pollis explains this reality in the following words:

"For many states their acceptance is a symbolic gesture to their membership in the world community but devoid of substance"⁴.

1. Status of Ratification of the Principal International Human Rights Treaties, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. <http://www.unhchr.ch/pdf/report.pdf>.

2. Monshipour, Mahmood; The Muslim World Half a Century After the Universal Declaration of Human Rights: Progress and Obstacles, Vol. 16, No. 3, Netherlands Quarterly of Human Rights, 1998, p. 306.

3. In the 1990's Saudi Arabia ratified with reservation the following conventions: Convention on the Rights of the Child (25 February 1996), Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (23 October 1997), Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (7 October 2000). Also see: Status of Ratification of the Principal International Human Rights Treaties as of 09 June 2004, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.

4. Pollis, Amantia; Towards a New Universality: Reconstruction and Dialogue, Vol. 16, No. 1, Netherlands Quarterly of Human Rights, 1998, p. 9.

Therefore, those Islamic states that reject international criteria on human rights have come up with alternative declarations under the name of "Islamic Human Rights" in order to arrive at such solutions that would conform to their religious teachings and cultural values. The fact of the matter is that the Islamic human rights schemes are the inventions of contemporary times that have emerged after the adoption of human rights principles incorporated in international documents like the Universal Declaration. The existing literature on the Islamic human rights claim that right from the early days of its advent in the 7th Century C.E. Islam had put forward its own unique criteria regarding human rights.

The earliest signs of the interest and inclination of the Islamic societies in the drafting of a declaration on the "Islamic Human Rights" began emerging in the 1980's.¹ This declaration was drafted by the Islamic Council of Europe in 1981 and was presented to the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) at a function held in the headquarters of this organization in Paris in which a number of officials from Muslim states like Ahmad Bin Billa of Algeria, Mokhtar Ould Daddah of Mauritania, the Saudi Prince Muhammad Al-Faisal and the advisor to President Zia-ul-Haq of Pakistan had participated. It is said that the Islamic Council of Europe is affiliated to the "Muslim World League", which is an international and non-government organization.² The Universal Islamic Declaration of Human Rights merely reflects upon the views of Islam on human rights concepts and has no legal status, since no Islamic country or international organization

1. Universal Islamic Declaration of Human Rights, 21 Dhul Qaidah 1401, 19 September, 1981.

2. Mayer, Ann Elizabeth; Islam and Human Rights, Tradition and Politics, Boulder, Colorado, Westview Press, Printer Publisher, London, 1991, p. 27.

has ratified it. The aim of this declaration is to relate concepts like responsibility, which have been neglected by the Universal Declaration, to human rights norms and standards.¹ On the other hand the formulators of this declaration have never claimed that their aim is to replace the Universal Declaration with this declaration. The Universal Islamic Declaration of Human Rights is the manifestation of a traditional and apologetic approach towards new human rights concepts and tries to impose the concepts incorporated in the Universal Declaration on Islamic teachings.

Following the victory of the Islamic Revolution of Iran and in the early 1980's there appeared some signs of determination on the part of the Islamic states to oppose the International Human Rights Law. Perhaps the earliest official statements in opposition to the dominant approach to and criteria for human rights came from Saeed Rajaie Khorasani, the permanent representative of the Islamic Republic of Iran to the United Nations, who in 1983 declared the official stance of the Islamic Republic in these words:

"Conventions, declarations and resolutions or decisions of international organizations, which were contrary to Islam, had no validity in the Islamic Republic of Iran... The Universal Declaration, which represented secular understanding of the Judeo-Christian tradition, could not be implemented by Muslims..."².

1. The overemphasis on human rights and negligence towards such concepts as responsibility and duty by the Universal Declaration has been criticized by some Western scholars as a result of which a group of former heads of states issued a statement asking the United Nations to draft and ratify the "Universal Declaration of Human Duties". For more information on this proposal see Netherlands Quarterly of Human Rights, Vol. 4, 1997.

2. UN Doc. A/C.3/39/SR.56, 95 (1984), found in: Mayer Ann Elizabeth, Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures with a Construct? Vol. 15, Michigan Journal of International Law, 1993-1994, p. 316.

Perhaps the initial impression of the Western countries was that it was a spontaneous statement and should not be taken as the official stance of the Islamic Republic of Iran towards the International Human Rights Law. However, to their utmost surprise, by making reference to the above statement, Rajaie Khorasani once again emphasized on the formal stance of his country in the Third Committee of the UN General Assembly on 7 December 1984 in the following words:

"In this delegation's view, the concept of human rights was not limited to the Universal Declaration. Man is of divine origin and human dignity could not be reduced to a series of secular norms... Certain concepts contained in the Universal Declaration needed to be revised. Iran recognizes no authority or power but that of Almighty God and no legal tradition apart from Islamic law. As this delegation had already stated at the thirty-sixth session of the General Assembly, conventions, declarations and resolutions or decisions of international organizations, which were contrary to Islam had no validity in the Islamic Republic of Iran... The Universal Declaration, which represented a secular understanding of the Judeo-Christian tradition, could not be implemented by Muslims"¹.

These statements and stances should be studied by taking into consideration their historical background. The importance of this approach towards the International Human Rights Law on the part of the Islamic Republic of Iran would become clear once it is realized that it was not an exceptional stance taken by an Islamic country. These statements should be evaluated within the framework of a general

1. UN Doc. A/C.3/39/SR.56, paragraphs. 91-95.

strategy adopted by the Islamic countries; the strategy that was manifested in the form of reservations expressed at the time of the adoption and ratification of human rights treaties. It was on the basis of this strategy that the Islamic countries revealed their intentions and adopted the Declaration of Human Rights in Islam in 1991 C.E.¹

This Declaration was adopted in the 19th Islamic Conference of Foreign Ministers of the Organization of the Islamic Conference (Session of Peace, Interdependence and Development) in Cairo on 5 August 1990. This summit had followed a meeting of the Committee of Legal Experts held in Tehran from 26 to 28 December 1989. The Declaration of Human Rights in Islam was finally presented to the Summit of the Heads of the Member States of the OIC in Dakar (Senegal) on 9 December 1991.

The next step was taken in the 1993 Human Rights Conference held in Vienna in which the Islamic countries responded to an initiative taken by the Islamic Republic of Iran and tried hard to put forward the Declaration of Human Rights in Islam as the approach of the Muslim world to the universality of human rights norms. There are a number of evidences that indicate the various bodies of the United Nations including the UN Commission on Human Rights and the High Commissioner for Human Rights were convinced that it would not be possible to resist this trend anymore and preserve the human rights norms within the earlier framework of thoughts. Therefore, the various UN authorities and bodies, along with developing countries, acknowledged the lack of legitimacy and absence of universality of the international

1. See: <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>.

human rights norms. They found the solution in accepting different interpretations and various approaches towards these norms in order to protect the credibility of the existing human rights regime. With the adoption of the Declaration of Human Rights in Islam the Islamic countries resorted to its norms as the main criterion and guiding principle in dealing with human rights matters. For instance, on 30 October 1992 Sirous Naseri, the Ambassador of the Islamic Republic of Iran in Geneva, responded to the questions raised by the Human Rights Committee in these words:

"It should be borne in mind that certain Islamic countries - and by no means the least important - had not subscribed to the Universal Declaration. An even larger number had not yet acceded to the Covenant. There were reasons for that. It was easy to reject the argument that the representatives of Islamic countries had participated in the discussions that had led to the elaboration of the Universal Declaration and the Covenant, for it was clear that at that time the Islamic countries had not carried the political weight they deserved - which was still true at the present time. The Islamic countries had therefore elaborated an Islamic Declaration of Human Rights"¹.

Nevertheless, a number of Islamic countries were not yet satisfied with this achievement and were prepared to take the next step in order to exert changes the Universal Declaration as the most fundamental instrument of the International Human Rights Law. As a matter of fact, these states were of the opinion that notwithstanding the fact that it was

1. Official Records of the Human Rights Committee 1992-93, ICCPR/12 (International Covenant on Civil and Political Rights), New York/Geneva: UN (ICCPR), 1996, Vol. 1, 46th session, 1196th meeting, paras. 55-59.

possible to present different interpretations of the human rights norm and view the International Human Rights Law differently, it was imperative to reconsider the fundamental instrument of this Law in order to strengthen its legitimacy. Thus, on the occasion of the golden jubilee celebrations marking the 50th anniversary of the Universal Declaration held on 17 March 1998 the former Iranian Foreign Minister, Kamal Kharrazi, demand that the Universal Declaration should be revised¹.

5. The Transformation Strategy

A few points should be taken into consideration regarding the Islamic Human Rights schemes before we proceed any further. Like a number of other regions of the world it would be possible for the Muslim world to adopt certain regional arrangements in human rights matters. The contemporary Islamic thought can come up with a new system based on different philosophical and ethical principles in order to produce different results and outcomes. The drafters of Islamic declarations have criticized the Universal Declaration as being a positive law and have stated that unlike the human rights projected in the Declaration of Human Rights in Islam which are rooted in certain clear and real foundations the Universal Declaration is an instrument that lacks philosophical foundations.

It appears that while criticizing the process of the formulation of the International Human Rights Law the authors of Islamic declarations are of the opinion that the Universal Declaration has broken away

1. UN Summary record E/CN.4/1998/SR.2, para. 9

from the philosophical and theoretical principles of natural rights put forward by the philosophers of the enlightenment era. They argue that as a result, the status of this important instrument has been reduced to the level of a positive law. They conclude that the Universal Declaration adopted by the UN General Assembly has broken away from its foundations and has, therefore, lost its credibility; unlike the Islamic human rights, which are based on real fundamentals. For instance, Muhammad Al-Ghazali states:

"Human rights in Islam are not like an award conferred by a king or a ruler or like a statement issued by a regional power or an international organization. Rather, originating from a divine source they are binding and obligatory and no one is permitted to abolish, violate or ignore them"¹.

Rashid al-Ghannouchi believes there is no substantial controversy over human rights concepts or terms, the controversy is over their philosophical foundations and the objectives of these two regimes. The Universal Declaration lacks any specific theoretical principles as a result of which human rights are deprived of the required depth and impetus to make them binding. Contrary to this human rights in Islam are rooted in basic Islamic beliefs according to which man is bestowed with divine dignity and is the vicegerent of God in the universe and this entitles him to certain rights that cannot be overlooked by anyone².

Islam stressed on human rights more than 1400 years ago and pointed out to man's dignity irrespective of his/her gender, religion or nationality.³ What is considered as rights by the Western intellectuals

1. Al-Ghazali, Nuhammad, *Huquq al-Insan Bayn Ta'alim al-Islam wa I'lan al-Umam al-Muttahidah*, Third Reprint, Dar al-Kutub al-Islamiyah, Cairo, 1984, p. 23.

2. Al- Ghannouchi, Rashid, *Al-Hurriyat al-'Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyah*, Beirut, 1996, p. 230.

3. Al-Qarzawi, Yusuf, *The Rights of Non-Muslim Minorities*, Al-Tawhid (Arabic), No. 84, p. 13.

is considered as obligation in Islam and it goes without saying that the latter is more reliable and dependable. This is because one can forego his own rights but it is incumbent upon him to abide by what has been made obligatory on him by God Almighty and adhere to them steadfastly¹. Muhammad Amarah, too, is of the opinion that as far as man and his sanctity are concerned Islam has gone beyond the concept of "rights" and has made the observance of these rights obligatory."²

As may be observed these writers consider the obligatory foundation of human rights an advantage; and it is this viewpoint that has been manifested in the Declaration of Human Rights in Islam, which has incorporated concepts like responsibility, spirituality, family and *Shri'ah* in human rights. Besides, this Declaration has tried to liberate the human rights from such burdens as individuality and Western liberalism and yet more importantly it has avoided making any reference to the Universal Declaration. Article 1 (a) of the Declaration of Human Rights in Islam speaks about man's dignity and responsibility towards others in the following words:

"All human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, color, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status or other considerations"³.

This Declaration refers to the Islamic *Shari'ah* as the only

1. Al-Qarzawi, Yusuf, The Speeches of al-Sheikh Al-Qarzawi, Vol. 2, Cairo, 1998, p. 186.
 2 Amarah Muhammad, Islam and Human Rights, Cairo-Beirut, 1989, pp. 13-17.
 3. See the Cairo Declaration of Human Rights in Islam.

acceptable source to the Islamic countries in the area of human rights and, therefore, pronounces the absolute superiority of the Declaration over the Universal Declaration.

The preamble of the Declaration of Human Rights in Islam states that this Declaration will serve as a guide for member states of the Organization of the Islamic Conference in the area of human rights and that the OIC reaffirms the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which Allah made as the best community and which has given humanity a universal and well-balanced civilization.

Many reformist thinkers and Western writers have criticized the instruments of Human Rights in Islam and have claimed that it falls short of international human rights standards. Elizabeth Mayer is a Western legal scholar who has extensively criticized the approach of the Islamic Human Rights in her works. She is of the view that in order to understand the contemporary problems of human rights within the Islamic framework it is essential to review the development of international human rights concepts, since the principles used in the International Law had come from the West and are rooted in the ancient Greek thoughts. She reiterates that the development of the intellectual foundations of human rights was given an impetus by the renaissance in Europe and by the associated growth of rationalist and humanistic thoughts, which led to an important turning point in Western intellectual history. According to her this was the abandonment of the pre modern doctrine of man's duties towards God and the adoption of the view that the rights of man should be central to political theory. Therefore, the idea of human rights is based on these intellectual foundations and it is impossible to separate it from these philosophical and theoretical foundations¹.

1. Mayer, Ann Elizabeth; *Islam and Human Rights, Tradition and Politics*, op. cit. p. 43.

Mayer further elaborates that the 18th Century British and French thinkers were the first people to put forward the idea of human rights in the Western world and had a profound impact on the Virginia Declaration of Rights, United States Declaration of Independence (1776 C.E.) and the United States Bill of Rights (1791 C.E.). According to her what was common to these thinkers and philosophers is that they contributed to the production of rights doctrine and the idea that the rights of individual should be of utmost importance in the political system. She also goes on to state that reflecting the fear that state's intrusion would harm individual's rights, constitutionalist statements of rights frequently formulated them as negative rights so as to protect individual's rights vis-à-vis the government interference¹. She is of the opinion that those Islamist authors who took the trouble of establishing specific human rights schemes were reluctant to acknowledge that adhering to Islamic criteria entails departing from the norms of the International Law².

These were the points that prompted Adama Dieng, the Muslim Secretary General of the International Commission of Jurists, to point out and enumerate the dangers of the CDHRI in February 1992 and emphasize that this Declaration would be a threat to the cultural consensus that form the fundamentals of instruments of international human rights.³ Bassam Tibi, too, believes that there is no difference between the Muslims who reject human rights on the ground that it is a Western product and those who are the proponents of Islamic human rights, since both groups have not acknowledged the very essence of

1. Ibid.

2. Ibid., p. 198.

3. Press Release (Geneva, 5 December 1991), E.CN.4/1992/SR.20, paras. 17-20.

human rights.¹ He continues that both parties are not favorable to the substantiate human rights. The Hostility of the political Islam vis-à-vis human rights indicates the politicization of the addressed cultural fragmentation of humanity².

Referring to the 1981 Islamic Declaration of Human Rights, Muhammad Arkoun states that this Declaration has been for most part copied from the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of France. He further states that the preamble and the general framework of this Declaration reflect upon the present conditions of the Muslim world and its dispute with the West. He believes that the formulators of this Declaration interpret the Qur'an and apply it in a manner that would suit the needs of the Islamic societies in formulating Islamic Human Rights. He goes on to state that keeping in view the present challenging conditions of the contemporary world, it would not be hard to understand such inclinations towards proving one's identity³.

He further elaborates that the writers of this Declaration claim that human rights, in its present and prevalent sense and in a perfect form, had existed in Islam for hundreds of years. One thousand four hundred years ago Islam came out with a unique and comprehensive law about human rights and these rights are rooted in the firm belief that only God Almighty can bestow any kind of rights on human beings. As a result, they impose a large number of modern concepts and values on the Qur'an and instead of getting closer to religious

1. Tibi, Bassam: *Islamic Law/Shari'ah, Human Rights, Universal Morality and International Relations*, Vol. 16, *Human Rights Quarterly*, 1994, p. 287.

2. *Ibid.*, p. 289.

3. Arkoun, Muhammad, *Al-Fikr al-Islami*, Beirut, 1998, pp. 309-335.

aspect of man's life, which constitutes the very essence of the Qur'anic mission, they come closer to the 1789 Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of France and the 1948 Universal Declaration¹.

Arkoun also emphasizes that it is very unlikely that the formulators of the Islamic declarations on human rights were unaware of the existing differences between the principles and concepts included in them with those of the Universal Declaration. It appears that the countries that initially rejected the human rights and thought of replacing them with Islamic models eventually conceded to the human rights, but they changed their strategy and decided to transform its concepts².

6. The Complementary Strategy

The truth of the matter is that at the time when cultural and political differences among the UN member countries are on the increase, to speak of revising and amending the Universal Declaration would be a radical and impractical move. It needs to be acknowledged that the Muslim world is not yet prepared to participate in such an important issue. Therefore, it would be more appropriate for the Islamic countries to formulate and implement certain regional arrangements in order to gain the required experience for participating in the formulation of the new international human rights regime at the right time.

Realizing this important point, many Muslim States have come up with a another strategy vis-à-vis the replacement strategy. According to this strategy the Islamic declarations on human rights are complementary

1. Ibid., p. 315.

2. Ibid., pp. 319-320.

to the International Human Rights Law. Based on this new strategy certain steps have been taken so as to make the earlier approaches of the Islamic countries towards the Universal Declaration be regarded as their understanding and interpretation of these of human rights. This important objective came to be materialized in December 1997 when despite the apparent differences between the Islamic Declaration and the Universal Declaration the Office of the High Commissioner for Human Rights published the Islamic Declaration and recognized its credibility in the second volume of a compilation of instruments on human rights. The first volume comprises international instruments on human rights while the second volume contains regional instruments¹.

During the golden jubilee celebrations marking the 50th anniversary of the Universal Declaration the Islamic countries tried to find certain ways and means of granting legitimacy to this Declaration on the basis of the Islamic teachings. The UN bodies took this move to be a positive one that would pave the path for the recognition of the Universal Declaration in the Muslim world and that the Islamic countries would eventually stop opposing the International Human Rights Law. Therefore, in the pursuit of this objective a seminar was held under the auspices of the Office of the High Commissioner for Human Rights in Geneva in November 1998 under the title of "Enriching the Universality of Human Rights: Islamic Perspectives on the Universal Declaration of Human Rights.

In her letter of invitation sent to all members of the UN treaty bodies, working groups of the sub-commission and special rapporteurs

1. Human Rights: A Compilation of International Instruments, Vol. II: Regional Instruments, New York/Geneva: UN, Office of the High Commissioner for Human Rights, December 1997, pp. 478-484.

Mary Robinson, the High Commissioner for Human Rights, on 29 October 1998, beside the objectives of this important event, had stated that this seminar was being held during the 50th anniversary of the Universal Declaration and as part of the process of providing Islamic perspectives on the Universal Declaration.

Following this event the Final Communiqué of the Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference that was held in Mecca on 7-8 December 2005 asked for certain regional arrangements to be made by the member states. It also called for the formation of an independent and permanent body for the promotion of human rights in the member countries. In the words of the Communiqué:

"The Conference called for considering the possibility of establishing an independent permanent body to promote human rights in member states as well as the possibility in preparing an Islamic Charter on Human Rights in accordance with the provisions of the Cairo Declaration on Human Rights in Islam and interact with the United Nations and other relevant international bodies"¹.

A profound study of these historical evidences makes one arrive at the conclusion that like the other members of the United Nations the Islamic countries, too, can have their own unique interpretation of international instruments on human rights and announce their understanding and interpretation in the form of reservations on human rights conventions as done by the other regions of the world. Therefore, based on this perspective the Islamic Declaration could be regarded as a complementary instrument to the Universal Declaration. It was for

1. "Meeting the Challenges of the 21th Century, Solidarity in Action" 5-6 Dhul Qa'adah 1426 H (7-8 December 2005).

reason that at a function held on the occasion of the Human Rights Day in December 2007 Pakistan's representative to the Human Rights Council announced that the 1990 Cairo Declaration on Human Rights in Islam that has been approved by all the 56 member states of the OIC is not regarded as an alternative to the Universal Declaration and is rather a complementary declaration. Speaking on behalf of the OIC in this important event and referring to the participation of some Islamic countries in drafting the Universal Declaration and Human Rights Covenants he reiterated that the Islamic Declaration was merely a complementary instrument that has been prepared on the basis of cultural and religious characteristics of the Islamic countries¹.

There is no denying the fact that the existing contradiction between some concepts in these two declarations has prompted some scholars to conclude that the Islamic countries have approved of the Islamic Declaration of Human Rights as an alternative to the Universal Declaration. Commenting on this issue Ann Elizabeth Mayer states:

"In a casual reading, the English version of the UIDHR seems to be closely modeled after the UHDR but upon closer examination many of the similarities turn out to be misleading. In addition, the English version diverges from the Arabic version at many points"².

If we were to adopt a philosophical approach to the fundamentals of the Universal and Islamic Declarations we are bound to admit that there exist some fundamental contradictions between the two. It would not be inappropriate to admit that the philosophical principles and the theoretical

1. See Primacy of the Universal Declaration of Human Rights, available at <http://www.iheu.org>.

2. Mayer, Ann Elizabeth; *Islam and Human Rights, Tradition and Politics*, Boulder, Colorado, Westview Press, Printer Publisher, London, 1991, p. 27.

foundations of the Universal Declaration do not conform to Islam's approach towards human rights. We also know that the Islamic Declaration of Human Rights has not made any reference to the Universal Declaration and has categorically stated in articles 24 and 25 that all the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic *Shari'ah* and the Islamic *Shari'ah* is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.

It is, however, quite evident that this approach will not be of any help in granting legitimacy to the International Human Rights Law and will confront the world with further disputes. It would, thus, be imperative to look at the entire issue in a pragmatic way in order to come up with a practical solution. Based on a realistic approach it would be possible to acknowledge that until the formation of new and real universal human rights norms it would be appropriate that each region in the world, including the Muslim world, have their own regional arrangements. Because as revealed by this research paper these disputes are rooted in the fact that the Western countries and the formulators of the Human Rights Law took advantage of their majority in the UN General Assembly and did not, thus, bother to have the consensus of other members of the United Nations. Furthermore, being sure of getting it approved by a majority vote they tried to impose their understanding of human rights concepts on the other countries rather than making any efforts to win the agreement of its critics and opponents. Thus, not only did the socialist countries fail to incorporate any changes and amendments in the text of the Universal Declaration they were instead ridiculed by the representatives of the Western Countries¹.

1. Official Records of the General Assembly, Plenary Meeting, 183rd (Part I), 10 December 1948, pp. 923-933.

In addition, the formalist approach in the UN bodies has served as an obstacle to the universality of the International Human Rights Law. It would be wise and logical to view these two realities, i.e. the existing contradictions between the philosophical foundations of the two declarations as well as the domineering approach of the West towards the traditional discourse on human rights in order to pave the path for a positive intercultural dialogue and the formulation of an ultimate international human rights law.

On the other hand, it should also be taken into consideration that the European countries were the first ones to go for regional arrangements and weakened the International Human Rights Law by making a distinction between civil and political rights and other types of human rights norms. It should not be forgotten that it was on the insistence of the European countries and the US delegation that the human rights mentioned in the Universal Declaration were broken into two separate covenants. If we are to accept the European, American and African interpretations and understandings of human rights there is no reason why an Islamic understanding and interpretation should come as a surprise; and be regarded as an alternative to the International Human Rights Law. The steps taken by the Islamic countries, in respect of human rights and within the OIC framework have entered a new phase. In his message on December 2007 on the occasion of the Human Rights Day Ekmeleddin Ihsanoglu, the OIC Secretary General, announced the formation of regional arrangements of the Islamic countries to be launched on the occasion of the 60th anniversary of the Universal Declaration. A part of his message reads as under:

"Respect of Human Rights through effective protection and promotion of equality, civil liberties and social justice is a milestone in the OIC Ten Year Plan of Action. In this regard, the OIC General Secretariat is considering the establishment of independent permanent body to promote Human Rights in the Member States in accordance with the provisions of the OIC Cairo Declaration on Human Rights in Islam and to elaborate an OIC Charter on Human Rights"¹.

7. Conclusion:

Keeping in view the above discussions it may be concluded that even though the Muslim states had not identified their independent and different cultural identity at the time of the formation of the International Human Rights Law and were not in a position to adopt an independent and consolidated strategy for themselves because of the political atmosphere that dominated the international community, the same does not apply to them at a time when the International Human Rights Law is expected to be developed further and undergo changes. Since the adoption of the Universal Declaration of Human Rights many Islamic countries have succeeded in liberating themselves from the colonial yoke of the European countries and have, thus, joined the other Islamic countries in identifying their independent identity and adopting a specific strategy towards the discourse on human rights.

As a result, the Islamic countries that could not have any specific strategy during the formation and development of the human rights

1. Message of the Secretary General on the occasion of the Human Rights day, Organization of the Islamic Conference on 10 December 2007, available at: http://www.oic-oci.org/topic_detail.asp?t_id=708.

regime and were left perplexed between accepting or rejecting it, have now put their earlier policy behind and some of them have even gone to the extent of adopting a replacement strategy by adopting Islamic human rights schemes. A group of OIC members that rejected the international human rights norms adopted the Islamic Declaration of Human Rights with the intention of replacing the Universal Declaration. A number of other Islamic states that had adopted a conservative policy and become signatory to international human rights treaties came up with certain reservations, which are considered incompatible with the object and purpose of human rights conventions. The aim of this group was to transform human rights norms through adopting a ratify and ruin strategy.

The outcome of these two ambitious strategies had significant implications with the Organization of the Islamic Conference. On the one hand it brought the Muslim states in clear confrontation with the International Human Rights Law and on the other hand it jeopardized the universality of the human rights regime. Preparing for the golden jubilee celebrations of the Universal Declaration of Human Rights the UN High Commissioner for Human Rights took note of these challenges and, thus, announced that her office was prepared to interact with the Muslim World. The eventual outcome of these confrontations and interactions was the adoption of a complementary strategy on the part of the Islamic states.

The Concepts of *Fiqh* and Law, and Their Relationship

Seyed Mohammad Shahrestani

Abstract:

This paper consists of two chapters. In the first chapter, I will define concepts such as Fiqh, Shari'a, Huquq, and Qanun. The lexical and technical meanings of these four terms as well as the relationship between their lexical and technical meanings will be presented. The second chapter will discuss the relationship between Fiqh and Huquq, and will elaborate on the nature of this relationship. In this chapter, Fiqh is dealt with based on one of its technical meanings, that is, "Islamic Jurisprudence", and Huquq is supposed to represent "the Science of Law". It seems that, concerning decrees and laws, there are three stages in both of these disciplines: 1- developing theories and scientific analysis; 2- deducing decrees and passing laws; 3-enforcement of the decrees and laws. The similarities, differences, and the interactions between these two disciplines can be studied with regard to all of these three stages.

At the end of the second chapter, there will be a brief critical analysis of the views of some of the contemporary jurists. Based on

these views, there is no relationship between the disciplines of Fiqh and law owing to their different origins, natures, and completely different characteristics. In response, I will argue that despite the differences between Fiqh and law, there are also basic similarities and various relationships between them.

First Chapter: Definitions¹

The First Issue: Definition of Fiqh

In Islamic tradition, *fiqh* has various lexical and technical definitions, and here, by mentioning them, we will try to determine the one we have in mind.

The lexical meanings of fiqh:

In Arabic, *fiqh* means to know or to understand. In *Mu'jam -al- maqāīs al Lughā*, a celebrated Arabic dictionary we read: "fiqh indicates understanding something and acquiring knowledge about it"² Zamakhshari says, "when someone says I testify that you have *fiqh*, he means that you are wise and clever"³ In *Majma'-al-bahrain*, we read, "under the verse of the holy Quran⁴ ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ the word «تَفْقَهُونَ» which is a derivation of *fiqh*, means "and they don't understand"⁵. Considering the quotations above and by looking at other sources like *Lesān-al-Arab*,⁶

1. Vaedh zade Khorasani, "The annals of jurisprudence", *journal of the faculty of theology*, Mashad University, issue; #30, pages 43.

2. Ibn Fāris *Mu'jam -al- maqāīs al Lughā* V. 4 P. 442.

3. Zamkhshari, *Asās-al-Balāgha* P. 346.

4. *The Quran*, 17/44.

5. Fakhr-O-Din Torayhi, *Majma-al-Barrein* V. 4 Page 355.

6. Ibn Manzour, *Lessān-al-Arab* V. 10 P. 305.

we come to the conclusion that the word *fiqh* has a meaning which is a little beyond just understanding. In fact, it means a kind of understanding which comes along with punctuality and fastidiousness¹, the concept which is applied in the following verse²: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّفْقَهُونَ﴾ (and we demonstrate our hints to those who ponder), where the word «يَّفْقَهُونَ» which is a derivation of *fiqh* can be translated to "ponder"³.

The Technical Meaning of Fiqh:

Fiqh as a technical term is used to mean the following:

1- To have a precise and profound understanding of religion and religious sciences. As mentioned above, lexically, the word *fiqh* means to know something in a general way and it can be applied for any kind of knowledge, but in the literature of the Quran and religious sayings, it has been given a particular usage over time⁴. For instance, *fiqh* has been used in a special meaning in the Quran, chapter 9 verse 127 ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ "Allah has changed their minds because they are the people who do not ponder". It has also been used as having an understanding of religion in some religious sayings. For example, Imam Bāqer (P.B.U.H.) said⁵, «الكمال كل الكمال التفقه في الدين...» (the highest level of perfection for a person is to have thorough understanding of religion). Of course, it can be inferred from these instances and some

1. Fakhr-O-Din Torayhi, *Majma-al-Barrein*.

2. The *Holy Quarn*, 6/98.

3. Ibn Ali Fazle Tabarsi, *Majma-al-Bayān* V. 3 Page 78.

4. The *Holy Quarn*, 9/127.

5. Muhammad Ibn Yaghoob Koleini, *Osoul Kāfi* V. 1 P. 80.

others that the word has still its lexical meaning, and not the technical one, because it has been followed by the prepositional phrase «الدين» (in religion), which indicates that the word itself means "understanding". However, there are also other cases where there are no such prepositional phrases followed by the word *fiqh* and it certainly indicates the special meaning. For example, Imam Sādeq (P.B.U.H.) said¹, «لوددت أن أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا» (I wish I could whip my companions into acquiring an understanding of religion) or the prophet (P.B.U.H.) said², «الفقهاء ائمة الرسل...», (*Foqahā*, the people who have knowledge of religion, are the trustees of the prophets).

2- To have knowledge and understanding of religious decrees. As time passed, the term was gradually allocated to a specific section of the religion which was more tangible and practical, that is, the rules and ordinances which were determined to regulate the social life of people. This specific meaning was probably popularized and became more common because people used it more and was more frequently meant by the word than its other meanings³. It is not absolutely clear when this usage became common among Muslims, though. It is believed that the earliest reference to the word dates back to the time of the second caliph who used the word *fiqh* in his speech and intended the knowledge of religious decrees. He said, "If anyone has a question concerning *fiqh*, they should refer to Ma'az". Because at that time Ma'az was well-informed about the Islamic decrees and knew what actions were lawful or unlawful,

1. Muhammad Ibn Yaghoob Koleini, *Osoul Kāfi* V. 1 P. 79.
 2. Muhammad Reza Hakimi and Others, *Al-Hayāt* V. 2 P. 335.
 3. Morteza Motahari, Introduction to Religious sciences P. 55.

the second caliph referred people to him in case they wondered about right behaviors¹. So, by *fiqh*, he probably meant the special meaning we mentioned here and people who were listening to him understood him as such because this meaning was quite common at that time. So it can be inferred that it was not the first time the word was used in the new meaning or people would not understand it easily. Also it can be concluded that there were lots of people known as *faqih* or jurists at that time and they were the scholars who mastered the religious rules and decrees. Additionally, there are some traditions where the knowledge of religious rules has been referred to as *fiqh*. For instance, Imam Ali (P.B.U.H.) said, "If anyone who is unaware of *fiqh* starts a business, he will surly end up to usury"². So using the word *fiqh* and intending the specific meaning in the sayings of Imams was very common and it has been continued up to now.

3- Sometimes *fiqh* is used in the meaning of jurisprudence; the Islamic science which is in charge of legislating. It is not clear though, whether the practice of *ijtihad* (jurist's scientific attempt to elicit rules from Islamic sources) during the time of prophet, when Muslims had access to *nass* (prophet's sayings and acts), was common or not. Surely after the prophet's decease, Muslims were confronted with new issues for which they had no instruction from the prophet, and because most of them did not believe in the prophet's households (*ahl-al-bayt*) as the true successors of the prophet and knowledgeable sources to solve problems with, they began to practice *ijtihad* and tried to extract the decrees from the existing sources. The Shia people who had accepted the guardianship

1. Vaedh zade Khorāsani, *ibid.* page 47.

2. Abdo-al- Vahed Amodi, *Ghorar-al-Hekam*, V. 2 P. 653.

of Imams and had access to them were also encouraged to practice *Ijtihād* for various reasons including preparation for the *occultation* era, the prolonged but temporary absence of the twelfth Imam from the community¹.

Among the Shiites, *ijtihād* was to discover the religious decrees by considering the authoritative sources, such as the Quran, tradition and reason. Accordingly, what the jurists did was not legislating new rules but discovering rules from the sources. The Sunnis, on the other hand, used *ijtihād* to innovate religious rules, and this is why some Shiite scholars expressed their opposition against practicing *ijtihād*².

As time passed, both Shiite and Sunni scholars felt the necessity of establishing a structure with specific principles within which the practice of *ijtihād* is done. As a result, they began building this new science by identifying the general subject, the principles, and reliable sources of *jurisprudence*, and elaborated on the proper methods and approaches to discover and elicit the decrees. At this point, *fiqh* was defined for the first time as a science which is “To have knowledge about religious decrees through searching detailed authorities”. According to this definition the meaning of *fiqh* is totally different from the second meaning because, here, *fiqh* is a science like all other sciences, which has been designed to follow a specific purpose and to help jurists gain the knowledge through scientific reasoning, while the second meaning is to just know the religious rules even by listening or reading.

At present time, the term *fiqh* has two basic usages: 1- The collection

-
1. For more information on this, see Seyed Abd-o-rasoul Shariatmadari, “Al-Ijtihād va-l- Ikhbar” *The collections of Articles of International Congress of Shaeikh Mofid*, vol. 23.
 2. Muhammad Bagher Sadr, *Drous fi Ilm-al-Osoul Alhaqat-al-Oulā*, page 46.

of all religious and practical rules. 2- The science of Islamic jurisprudence. In this study, both meanings are intended, but when we compare the two concepts of law and *fiqh*, we basically mean the two sciences. However, we may also compare the rules and decrees made by practicing the sciences of law and jurisprudence as well. Another point to mention here is that by jurisprudence we mean the general science which is accepted by all Islamic sects. We may mention some of the differences and variations while discussing some points.

The Second Issue: The Definition of Shari'a (Devine Law)

Shari'a and its other derivations like *tashri'* or *share'* are very common terms and expressions used in judicial and legal texts. The frequent usage of the term has created a question among Arab legal experts and jurists as to whether or not jurisprudence is an equivalent to divine law or not. In *Mo'jam Maqais-al-Logha* which is a very old Arabic dictionary we read, "Shari'a is a place where water is drunk and it is used to refer to religion as well"¹. In another dictionary called *Majma'-al- Bahrein* we read this: "*sher'a*, *shar'* and *shari'a* have one origin and *Shari'a* means a place where has been designed for people to drink water from and that's why this word is used to refer to religion as well because religion like the drinking water is clear and soft"².

Other philologists say that *Shari'a* lexically suggests a right and straight path, and this meaning is inferred from the Almighty God's

1. Ibn Fāris, *Mu'jam -al- maqāis al Lughā*, V. 3 P. 262.

2. Fakhr-O-Din Torayhi, *Majma-al-Barrein*, V. 4 Page 352.

saying¹ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا...﴾ (and then we put you in the right path so that you follow...), and religion is called *Shari'a* because it provides the right and stable path which is also similar to the drinking area because a religion is a means by which reason is revitalized in the same way that water reinvigorates the body². Different explanations have been suggested for the technical meaning of *Shari'a*. For instance, *Shari'a* is all the rules God legislates for people, no matter whether they are concerning basic beliefs, ethics, or people's everyday activities such as legal transactions or religious rights³.

Thus, *Shari'a* has a vast range of meaning which includes all aspects of religion. *Allame Tabatabāie* says, "Shari'a is a paved and smoothed path for the nations to go through, and that's why a *Shari'a* might be abrogated but not a religion... so *Shari'a* is less extensive than religion... Almighty God does not oblige anyone to anything except to submit to His unique religion which is Islam with the meaning of submission (Islam means submission and with this meaning all religions refer to one unique belief). However, while there is one single religion, since people have various capacities and competences, they have been granted different paths to reach this unique aim and these paths are in fact different *Shari'as* that Devine messengers like Noah, Abraham, Moses, Jesus and Muhammad were in charge of propagating..."⁴.

In the literature of modern law, *Shari'a* is meant to refer to just the practical section of the religious rules and not the whole. For the same

1. *The Holy Quran*, 45/18.

2. Samir Aliya, *Ilm-al-Ghānūn va-l-Fiqh al-Islami*, page 46.

3. Shbla Muhammad Mostafā, *Al-Madkhal fe-l-Fiqh al-Islami*, P. 27.

4. Seyed Muhammad Hosein Tabatabaie, *Al-Mizan*, V. 5 P. 350.

reason, *Allame Helli* named his judicial book "*Sharaye-al-Islam*" which means the *Shari'as* of Islam. Also the words like *tashri'*, *mashro'* and *shāre'* which are all derived from *Shari'a* are frequently used in jurisprudence. It might be concluded that because the practical section of religious rules is more functional and handier, the term has been limited to that meaning. Muslim scholars do not agree upon whether or not it is proper to call human-made rules *Shari'a*. Many of them use the term *tashri'-al-vazi'* (which means secular legislation) in order to refer to human-made rules and for the heavenly-made ones they use the term *tashri'-o-samāvi* (which means Devine Legislation)¹ There are few scholars, however, who believe the term has to be used only for Devine rules and cannot refer to the others².

The Third Issue: Definition of the Term "huqūq" or Law

Huqūq (law) has a wide variety of meanings and the most important ones are as follow:

1- It is a plural form of *haq* which means *truth* or *benefit* or *salary* or *property*...³. *haq* with this lexical meaning has lots of usages in both law and jurisprudence. For instance, the priority and the authority one possesses over the others can be referred to as *haq* which is equivalent to English word "*Right*" or French term "*Droits sujetfe*"⁴. Jurists have elaborated on this term with such a meaning and explained

1. Samir Aliya, *Ilm-al-Ghānūn va-l-Fiqh al-Islami*, page 46.

2. Samir Aliya, *Ilm-al-Ghānūn va-l-Fiqh al-Islami*, page 47.

3. *Farhang-e Moien*, V. 1 P. 1364.

4. Reza Oloum, *General Principles of Law*, P. 3.

in detail everything regarding this concept and suggested different instances for it all of which we cannot point out here as we plan to abstract the materials and mention the major issues only¹. Jurists have mentioned the terms like "*haq-al-lah*" (God's right), "*haq-o-nās*" (people's rights), "*haq-al-ām*" (general right), "*haq-al-khās*" (specific right), "*haq-al-eini*" (substantial right), "*haq-al-dhemi*" (suspending right), "*haq-al-intefa*" (the right to benefit), and "*haq-al-ikhtisās*" (priority right). These terms are extensively used in both jurisprudence and law and they apply the meaning we just discussed.

2- Another meaning intended by the term *huqūq* is the collection of all obligatory rules governing the relationships among individuals in a society². Jurists and law experts have defined this concept in various ways depending on its special position, its perceiving approaches, its principles and resources. There are, however, some common features all definitions include. Accordingly, a social or legal principle or rule should contain obligation, sanction, and generality, and should concern social relationship. As a result, the principles which are devoid of obligation such as moral principles or the actions that are religiously permitted, unfavorable, and recommended or the customs which are practiced in a society and have no parts in regulating and governing social relationships, cannot be counted as *huqūq* since they lack one of the essential features of its principles.

3- Another meaning applied by the term *huqūq* is the science of law. To define law it is said that man is a being that cannot survive

1. Introduction to *Islamic law*, V. 1 P. 46.

2. Reza Oloum, *General Principles of Law*, P. 7.

living away from his fellowmen because he needs to make relationships with other individuals in order to meet his needs, and his needs are natural and quite real. Now, to identify these needs and the relationships made to respond to the needs, a science comes to existence which we call "law". Therefore, law is a human and social science because it deals with human and social relationships among all people. It is a kind of science where theory is finally put into practice. The boundary between theory and practice in this science is what makes the science of law differ from the skill of law¹. Regarding this issue, in the book "*the general principles of law*" we read:

"...Law, just like sociology and economics, is one of the social sciences and is referred to as a science. So it should have the features all sciences contain². It should include history, philosophy, aim, approach and specific sources and principles. It should be noted that studying and exploring law as a branch of knowledge cannot be done independently and without considering the existing law schools and legal systems. Because, as mentioned before, law is a kind of human science which concerns social relationships, and in every part and aspect of it, different views are expressed which lead to the constitution of different systems and schools with respect to law. Hence, it is so difficult to study law thoroughly if the context and the background from which law came to existence and if its strong link with law schools and systems are neglected. Thus, in this study, our primary goal is to review and explore the science of law. We are obliged to consider the second meaning of *huqūq* and

1. Muhammad Jafar Langroudi, *General Introduction of Law*, P. 13.

2. Reza Oloum, *General Principles of Law*, P. 7.

discuss the more general aspects of it. This is also true for jurisprudence, as it is not possible to inspect jurisprudence without considering its different schools and systems. As a result, in discussing the relationship between law and jurisprudence, we have to review each of them in their specific forms and schools.

The Forth Issue: Definition of Rules (Law)

The term "*qānūn*" (rule) is one of the expressions used frequently in law and is worth being discussed to the extent that our research is in need of. "Law" has these meanings in different dictionaries:

- 1- Custom, principle, approach, rite;
- 2- A general concept that corresponds to all its particulars;
- 3- Regulations made and enforced by the authorities¹.

In *Lisān-al-Arab* we read, "Rules of everything are the proper ways to assess them... and it is not an Arabic word"².

In his book *Falsafat-al-tashri'* (the philosophy of legislation), Doctor *Sobhi Mohmasani* says, "The beginning of using the term *qānūn* dates back to the time of Ottoman empire when the book *Al-Majale* was being written. In this book, the term *qānūn* was used to refer to the non-religious rules. For instance, they said, "usury is forbidden in religion while it is allowed and practiced by law," and the practice of receiving interest on lent money got the title of the rule of Ottoman interest"³.

Today, this term is extensively used in law so that if it is used alone, the legal meaning is the first to cross one's mind. If its other

1. *Farhang-e Moein*, V. 2 P. 26.

2. Ibn Manzour, *Lesan-al-Arab*, V. 11 P. 328.

3. Sobhi Mohmasani, *Falsafa al-tashri fil-Islam*, P. 17.

meanings are intended, it should be used with a complement like *qānūn jazebe* which means the laws of gravity.

The legal meaning applied by the term *qānūn* concerns all the obligatory rules with a formal sanction which guarantees their enforcement. In other words, *qānūn* in its general meaning implies the binding rules passed by qualified authorities and includes all the ratified bills, regulations, moral canons and all the principles a personality has made for the society. *Qānūn* in its specific meaning refers only to the laws ratified by the parliament¹.

According to this meaning, *qānūn* is similar to the second meaning we explained for the term law. It has some differences, though; first, when we talk about *huqūq tejarat* (commercial law) or *huqūq madani* (social law), the word entails a general meaning including analysis and reasoning but when we say *qānūn tejarat* (commercial rules) or *qānūn madani* (social rules), we mean only the rules without any analysis and this is because in some languages like Persian, the term *qānūn* does not refer to a special science, while in other languages like Arabic, the same term is used to imply the science of law. Second, although the word *huqūq* is sometimes used to point at the binding rules, this usage is limited to the time when we plan to refer to a wide range of rules while there is no such limitation in using the term *qānūn*. For instance, we can say driving rules or the rule of blood-money but we never use the term *huqūq* (law) to refer to the driving regulations or blood-money rules because they are not very extensive and wide-ranging issues.

1. Reza Oloum, *General Principles of Law*, P. 1.

Second Chapter: the Concept of the Relationship between Jurisprudence and Law

Although law and jurisprudence are two different sciences, they share many aspects. In the introduction of a law book we read, "Although there are differences between the issues discussed in Islamic jurisprudence and the ones mentioned in secular law, both sciences are similar in nature and essence"¹.

Sometimes a religious decree contains the specialized features that belong to a law principle and has all the elements that are necessary for a rule to be identified as a legal one. This close link on the one hand, and all the discrepancies that exist between the two sciences on the other, highlights the significance of the relationships between the two. Before tackling the relationship between the two sciences, it is necessary to point out that jurisprudence has the capacity to expand its scope and become an independent legal system just like other systems and function like other legal systems under specific conditions. If this is true, jurisprudence requires a different approach than law. However, because in this study we are considering the present situation and not speculating the future, the approach we are taking is in accordance with the present situation of the two sciences. Thus, Jurisprudence and law each have two special features that are different and similar at the same time. These two features are the theoretical and the practical aspects of the two sciences. In a more precise analysis, it can be said that the theoretical aspect of jurisprudence and law involves two stages:

1. Reza Oloum, *General Principles of Law*, P. 13.

A- The first stage is to theorize and speculate on the proper methods and approaches in order to conceive and elicit a rule.

B- The second stage is to elicit the rule or religious decree from the sources and make it a law.

We can conclude that, in general, there are three stages involved in considering both jurisprudence and law:

- 1- Theorizing and analyzing scientifically;
- 2- Eliciting and passing laws;
- 3- Practicing and enforcing them.

To clarify the ambiguity existing in the relationship between jurisprudence and law, we are obliged to consider these three stages in our comparison of the two sciences. First, we give a short description of these three stages:

Theorizing and analyzing scientifically: in this stage, the jurist or legal expert tries to analyze the situation using sources and an approach he sees appropriate. He examines different aspects of it and supplies various proofs for each aspect. The discussions in this stage are pure scientific and include maximum precision and attention. In this stage, possible consequences that may be followed by enforcing these rules are not considered. Judicial books are filled with such discussions while legal experts have tried hard to collect works including similar materials. The consensus experts' views along with the rules available in the structure of law form a strong legal system. It is said that every legal system consists of two parts: the rules and experts' opinions. Islamic law too, involves these two components¹.

1. Muhammad Jafar Langroudi, *General Introduction of Law*, P. 3.

Eliciting the decree and making the law: the attempts made by the experts in the previous stage to apply the sources and proper methods would result in extracting a decree with regard to a specific task. The discussions and investigations made in the first stage would implicitly or explicitly lead to legislation and building a legal procedure. The establishment of a general legal principle in different countries depends on the current political and legal system practiced in each country. When a certain law is made by an official, qualified individual, or organization, it is most likely to be enforced in the society while extracting a religious decree regarding an issue by a jurist in our time would not proceed to enforcement. Neither the jurist himself would have the authority and power to enforce his extracted decrees since the political power is in hands of secular rulers, nor would his scientific works and books be considered a source for law-making. As a result, to make decrees that are perceived in jurisprudence more practical in the society, we are in need of another stage which is called *taqin* (being accepted as a law) and we will elaborate on this matter later in this study.

The enforcement of religious decrees and official laws: the official laws, after being made by qualified authorities and having received the support of the government and the sanction and guarantee they receive from the rulers, are more likely to be put into practice in the society. But regarding religious decrees extracted by jurists, two points should be taken into consideration:

A: to enforce the decrees before they are converted to official laws. In this case, the question is whether is it possible to enforce the judicial

decrees in the same traditional manner in a totally different modern society when there are governments and other official institutions such as judicial and legislative powers invested with certain duties. Wouldn't this practice contradict some of the principles of law? Wouldn't this lead to creation of several law-making centers and cause anarchy?

B: to enforce the decrees after they are accepted as official laws. Accordingly, religious decrees become parts of commonly practiced law in the society and therefore there is no use in comparing religious decrees and official laws as it is meaningless to compare something with its components. However, there might be some issues worth discussing here, such as applying sanction against violating laws or decrees, the purpose of enforcing both sorts of rules and finally, elaborating on the general¹ concept which is what we mean by the relationship between jurisprudence and law. This can include the following notions:

1- In some cases, by relationship we just mean a mere comparison between the two sciences.

2- In some cases, we mean contrast and pointing out the differences between the two sciences.

3- In some cases, we mean the interactions between the two sciences and the influence they have caused on each other.

4- And finally, sometimes we mean one of the possible four relationships discussed in logic².

1. By general we mean something that includes both Islamic legal system and others but here we just compare the Islamic legal system and the German Common Law.

2. In this case we do not apply the exact rules discussed in logic, because the four logic relations are true only in the universals.

Investigating and reviewing the view of some scholars believing there is no relationship between jurisprudence and law

There are some Muslim legal experts who believe there is no relationship between law and jurisprudence, and say this comparison is meaningless. Their major reasons behind this claim are:

1- Law is made by human beings and Shari'a (religious laws) has been revealed by God. Consequently, they are totally different and should not be compared¹.

2- Shari'a is complete and perfect and has no defect because it is a divine law². Also, there are some sayings which indicate that there is a book called *Jame Ali* (Ali's encyclopedia) where all issues and their decrees are mentioned. As a result, there is no need to create any law which would be imperfect and defective. Because the major incentive for discussing law is to discover a scientific way to lead us towards valid rules and yet in Shari'a we already have access to such rules, there is no need for law.

3- Religious rules are comprehensive and are not flexible and cannot be changed while official laws are subject to change³.

4- Religious rules are in coordination with moral rules but official laws care about providing social order and discipline; in the process, they are sometimes against moral rules⁴.

1. Abd-al-ghader Aoda, *A-Tashri-al-Jenaie al-Islami*, P. 18.

2. Abd-al-ghader Aoda, *A-Tashri-al-Jenaie al-Islami*, P. 30.

3. Abd-al-ghader Aoda, *A-Tashri-al-Jenaie al-Islami*, P. 30.

4. Mustafā Rafei', *Tarikh-o-Tasri va-l-Ghavaed-al-Ghānūniy a-Tashri'ya*, P. 41.

Because this view is in opposition to our main aim in this study, we have to respond to the above mentioned objections so that the major elements and approaches we take in the study become more apparent. Here we give only our responses briefly and leave the details to other studies.

1- It is obvious that the creator and the creatures are not on the same level. However, the religious decrees, especially those that concern transactions, have been made by human beings themselves in order to regulate their social life. Only later have they been addressed by revelation which has modified human rules by adding limits and conditions to them. So God is not the independent legislator of such rules. The jurists themselves have agreed that rules regarding transactions are human and rational issues, and are not God-made rules. These rules were originally made by sensible people in order to control and govern their lives and after the prophet was sent to people with his religion, he did not object to many of those rules, but rather approved them without making any major changes¹.

2- Islamic social rules, especially in transactions, do not include any mysterious criteria which cannot be learned by people. Nor should they be followed without questioning so that they cannot be compared with other legal systems. In fact, transactions have been legislated and approved by God to respond rationally to the needs of people and it is not true that they contain secret expediencies and advantages no one has access to and should be obeyed submissively, as is the case in religious rules².

3- By a brief scrutiny, one can realize that reason is one of the basic sources employed extensively in both law and jurisprudence. Additionally, there are some principles common to both systems, such as basic

1. Muhammad Eshaq al-Fayaz, *Mohazerat fi Ilm-al-Osoul*, V. 1 P. 18.

2. Hosein Ali Montazeri, *Derasāt fill-Makāsib al_Muharramah*, V. 1 P. 500.

permissibility, which can be found even in secular legal systems. These common points in both jurisprudence and law make it possible to draw comparisons.

4- The existence of sources such as Ali's encyclopedia would not prevent us from comparing jurisprudence with law. Because this encyclopedia has never been within reach of law experts and jurists-which is why they have been forced to extract rules and decrees from the sources and have been practicing *ijtihād*. Also, the Imams themselves encouraged their companions to do so as well.

5- Such claims as "the religious rules are fixed and cannot be changed" can be easily rejected by the arguments made in recent decades by the experts in religious fields. Although many of the divine rules are fixed and unchangeable, a lasting and powerful religion needs to be flexible to the extent that it can respond to the novel and different needs people face in modern times¹.

6- Religion and ethics have always had a fundamental role in making legal principles in every legal system. This is why these two elements have always been considered while studying the bases effective in the formation of law systems, and the role of these two rudiments have been discussed by philosophers. So it is not accurate to say that religion and ethics are totally different and separated from law. I concede, however, that the full discussion of the exact relation between law, jurisprudence (*fiqh*), and ethics takes much work to do.

1. Article series on the "function of time and space in *Ijtihād*" Edition 8.

Abstracts

The Definition of Constitutional Justice in Iran

In Search of an Original Model in Iran

Ali-Akbar Gordji

According to that which has come in Iranian proverbs and expressions, history is the light that brightens the dark path of the future. In other words, it is likened to a great work encompassing all the experiences of our forefathers. In debates concerning the constitution, in so far as the organizational apparatus of the constitution is founded based on the views and experiences of the past decades, it will bring forward a challenging topic. Our understanding, explication, and explanation of the present situation according to the constitution does not seem to be similar to that which existed in the past and followed a certain historical path. In order to get to the roots, contrary to what some French authors have written, we must not attempt to turn to the construction of history. So long as constitutional justice in the historical past of modern day nations has never found a place from such a perspective from such a perspective, basing ourselves on the applicability of comparing differences and similarities will not be the right method of getting to the roots and will not allow controlling the constitutionality of the constitution.

To abstain from constructing yet another history and in order to arrive at the right method of finding the roots of constitutional justice in Iran, it will suffice to deal with the Iranian constitutional movement which cast a shadow of doubt on the legality of the monarchy, and for the first time, a new definition of legal justice was manifested. In continuation, an analysis is given of the way in which the Guardian Council and the Judiciary were formed according to the constitution, and taking into account Iran's political system, an attempt is made to set up a link between the past and the future.

The Foundations Of Islamic Jurisprudence As Forseen In The Holy Quran

The grounds, bases, and criteria of the divine limits and law

Seyed Monzer Hakim

The broad spread of the concept of justice in the Holy Quran is a sign of its significance among the Quranic teachings. This work aims to clarify the fundamentality of this issue in all divine limits and law.

The general and fundamental guidelines of the Quran for the realization of the goal of divine legislation and reaching up to such ideals as acclaimed by God's prophets (spread of justice within the human society) will come to light through the unfolding process of this study.

With insistence on the necessity of paying special attention to the foundations of divine legislation and laying down the laws, and their significance in making sense of our understanding of those laws, their aims, and methods of adherence and obedience to them, and clarification of justice being the foundational concept in the revelation of religious guidelines and the enactment of divine law as they have appeared in the Quran, this paper will open up avenues suggestive of solutions to the many problems confronting us in a study of this kind.

The Philosophy Of Islamic Law As Seen

By Allameh Tabatabai¹

Seyed Mahdi Tabatabai

Unlike other theological doctrines, Islamic jurisprudence is equipped with the distinctive attribute of taking into account all aspects of man's existence, and it does not see religion as belonging only to the individual's personal and private life as an aridity free of other social and legal aspects which properly belong to man's existence as such.

It is from this same window that Islamic law takes its form and idea, and its foundations are permeated by discussions of such Islamic subjects which call for a high degree of sophistication and ability in dialectic

1. Allameh Seyed Hossein Tabatabai (1902-1981) was among the great contemporary thinkers within the world of Islam, and the mind behind one of the most celebrated interpretations of the Holy Quran, "*Almizan*". Among this noble scholar's distinctive intellectual attributes, what seems most significant is his ability to transcend the boundaries of his own time through scientific research and analysis of the subject, especially in his *Almizam*, wherein the answers to many novel scientific subjects, methods of investigation, and discussions of disputed issues were offered by this great scholar, which up to that time were not given any particular attention by those in the tradition.

Amongst the many aspects of the Allameh's scientific character, what has received less attention is his jurisprudential views and works. This is because he is known more as a renowned philosopher and an interpreter of the Holy Quran despite the fact that he studied religious jurisprudence and the principles of jurisprudence under such a great scholarly figure as Mohaghegh Naeeni (PBUH). Also, he taught texts outside of the orthodox religious teachings (Kareje Fiqh) in the Qom Seminary. On the principles of jurisprudence, he wrote his annotations to "*Kifayat-ul-Osul*" of Akhund Molla Mohammad Kazem Khorassani, containing precious jurisprudential discussions and research.

based on genuine Islamic sources and documents especially the Holy Quran and the Tradition, going back to more than a thousand years.

Today, as we take a closer look at this dynamic and meaningful macrocosm, in addition to the specific documents and principle concepts underlying each religious law, we are led to a series of universal rules and principles which run like a thread through the whole of the Islamic jurisprudential system, and in spite of their significance in making meaningful reference to the validity of such laws, they have not been put under attentive study.

This work hopes to initiate a study into the works and views of Allameh Sayyed Mohammad Hossein Tabatabai, one of the great contemporary Islamic thinkers examining his research on the fundamentals and philosophical grounds of Islamic law and jurisprudence.

Call for Papers

The Hekmat Quarterly Journal intends to publish its future Issues in the form of special issues. We, therefore, invite the respected professors and researchers to send us their papers on the subject matters listed below, in English, French, Farsi, and Arabic.

List of Subjects:

Islamophobia in The West; Elaborating on such issues as the difference between fear of Islam and conflicting with Islam, fear of Islam, a reality or just a false sense? Conflicting with Islam, a reality or just a false sense?; The social, legal, political, natural, geographic and... causes of such senses and feelings or realities; ways of resolving this dilemma.

The Tolerant and Peaceful Coexistence of Religions; Including discussion such as the common truth of religions, tolerance from the perspective of different religious beliefs, the freedom of belief from the point of view of the prophets descendents, religious pluralism,...

Islam and Human Rights; Including discussions such as philosophical discussion on **Human Rights**, the rights of women, the rights of religious minorities, the international charter of **Human Rights** from the point of view of Islamic jurisprudence, the relation of stability and social security to respecting **Human Rights**.

The Technology of Propagation in The New Age of Hitch; Including discussions such as Islam and the virtual world, the definition of the virtual world as given in philosophy, the use of the virtual technology for the spread of Islam, the pathology of religious definitions on the internet, modern ways of propagating religious beliefs, the pathology of propagating religious beliefs as such by different networks.

Contacts:

In Iran: +989125387828

In Canada: +15146519894

Website: www.hekamt.ca

Emails: info@hekmat.ca & asadi@hekmat.ca



Hekmat

Journal de la Recherche Scientifique

Special : **Fiqh commune et le droit**

ISSN: 1916-2693

Troisième numéro: hiver 2010

Privilégié : Maison de la Sagesse du Canada

Directeur: *Seyed Mohammad Shahrestani*

seyed@hekmat.ca

Rédacteur en chef: *Mohammad Asadi*

asadi@hekmat.ca

Comité Rédactionnel:

Ali Akbar Gordji

Mohammad Husain Mozaffari

Seyed Monzer Hakim

Seyed Mahdi Tabatabaye

Seyed Mohammad Shahrestani

Mohamad Reza Dowlatraftar Haghghi

Mohamad Jafar Morvarid

Mohamad Ali Shahabadi

Traducteurs:

Zein-ul- abedin Shams-ul-Din

Mohamad Yser Kimiyai

Page Designer: *Mohammad Hadi Adib*

Cover Designer: *Sabereh Asadi*

Éditeur: *Groupe Zagros*

Site Web: www.hekmat.ca

Email: info@hekmat.ca

Adresse Postale :

5149 Decarie Boulevard

Montreal, Quebec, H3W 3C2

Tel: + 1 514 651-9894

+ 98 9125387827, +98 9192515203

Matières

<u>Quelques mots de l'éditorialiste</u>	61
<u>Histoire de la justice constitutionnelle en Iran</u>	63
Résumé :	63
Introduction	64
<u>I- es apports du constitutionnalisme iranien</u>	65
1- Le contexte intellectuel et religieux du constitutionnalisme iranien	66
A. Le contexte intellectuel	68
B. Le contexte religieux	70
2- L'apparition de la Constitution et le contrôle de l'islamité des lois	74
A. La première Constitution iranienne : le point culminant du constitutionnalisme en Iran	74
B. L'apparition éphémère du Comité de Cinq Modjtahéds: LE CONTROLEUR DE L'ISLAMITE DES LOIS	82
<u>II- La naissance retardée de la justice constitutionnelle en Iran</u>	89
1- La justice constitutionnelle dans le premier projet constitutionnel de la République Islamique d'Iran	90
2- La naissance du Conseil gardien	93
Conclusion	98
<u>Résumé</u>	100

Quelques mots de l'éditorialiste

L'homme d'aujourd'hui possède bien de différence avec ses ancêtres. Il a une précieuse expérience dans le concret et dans le spirituel. Il a atteint les cimes de la pensée et la façon de pensée. Il a goûté à l'obscurantisme moyenâgeux et à la liberté sans condition de la civilisation et de la société. Il a également été témoin de la démesure des pensées de ses pères et en a vu les conséquences. Il a eu l'expérience de la modernité et de la post modernité et a perçu la parole des spirituels d'hier et de demain et il y a réfléchi longuement et il est arrivé finalement à la... sagesse.

La sagesse est le point convergent entre la spiritualité et l'intelligence et elle est le symbole de la modération et de la pondération ainsi que l'union de la religion et de la sagesse :

«ما حكم به العقل حكم به الشرع وما حكم به الشرع ما حكم به العقل»¹

La sagesse est porteuse du message «بعثت بالحنيفة السهلة السمحة»²

qui n'accepte ni la violence ni le fondamentalisme ni le désaveu mais se base sur les valeurs pures du seigneur.

1. tout ce que le Charia affirme, la raison l'affirme également et tout ce que la raison affirme est affirmé par le Charia . Gharavi Naiini, Mohamand Hossein. «فوائد الأصول», Qôm Islami, Tome 3, p.60.

2. Mahomet: je suis l'envoyé d'une religion de tolérance. Razi, Seyed Charif, «حقايق التأويل في»
«متشابه التزويل», Beyrou, Darolmohajer, 6^{ème}, Bit, Tome 5, p. 204.

Ainsi le périodique « Sagesse » s'est tourné vers un avenir nouveau et a fait des démarches progressives :

1- la revue a été promue à une revue de science et de recherche (conforme aux lois du Canada);

2- de ce fait elle a été modifiée par sa forme et son contenu;

3- les sujets ont été choisis par ordre de préférence des lecteurs;

4- ce nouveau numéro comportera des lacunes mais nous nous efforcerons de les combler dans les prochains numéros.

Nous espérons de pouvoir apporter des réponses concrètes à nos lecteurs et faire notre tout notre possible pour exprimer le point de vue de la sagesse islamique et procurer un nouveau regard de la dernière religion de Dieu. En espérant que ceci créerait un lien solide entre la sagesse et nos lecteurs avisés.

Histoire de la justice constitutionnelle en Iran :

À la recherche des racines d'un modèle original en Iran

Ali-Akbar Gordji¹

Résumé :

Selon une anecdote iranien, l'histoire est comme un feu qui éclair le chemin ténébreux du future. L'histoire est comme un grand ouvrage qui accumule toutes les expériences vécues par l'homme. Dans les débats constitutionnels les enjeux sont congénères puisque le droit constitutionnel du vingt- unième siècle est, certes basé sur les théories et les expériences vécues de dernières décennies. Comprendre, expliquer et éventuellement critiquer l'état actuel de la justice constitutionnelle ne semble pas être plausible sans avoir dessiné auparavant son parcours dans la rivière de l'histoire.

Dans la recherche des origines, il ne faut pas tomber dans le sens de la fabrication des histoires, comme le font certains auteurs en France. La pratique de remontrance et les cas similaires ne sont pas vraiment de bons exemples historiques pour tracer les origines du contrôle de constitutionnalité puisque la justice constitutionnelle dans sa notion moderne était complètement absente dans les périodes historiques ainsi visées.

1. Maître de conférences à la faculté de droit de l'Université de Shahid Béhéshti (Téhéran).

A_gorji@sbu.ac.ir

Gorji110@yahoo.fr

Afin d'éviter le piège de la fabrication des histoires et pour mieux tracer l'histoire de la justice constitutionnelle en Iran, on se contentera de s'adresser au mouvement de constitutionnalisme iranien où la légitimité des monarques est mise en question et, pour la première fois, apparaisse, en quelque sorte, la notion moderne de la justice constitutionnelle. Ensuite, le processus de la création du Conseil gardien, actuel juge constitutionnel dans le système politique iranien, sera analysé afin de relier le passé au présent.

Mots clés : justice constitutionnelle, contrôle de constitutionnalité, constitutionnalisme iranien, Comité de cinq Mojtaahids, Conseil gardien.

Introduction

Il est vrai que l'histoire de la justice constitutionnelle trouve ses racines dans la pensée de SIEYES et les hommes de la Révolution française, mais la culture juridique iranienne n'est pas dénuée d'histoire en la matière.

Pour s'en tenir à une époque relativement récente, il faut se mettre dans le contexte du Mouvement constitutionnel¹ iranien (1906) où naquit la première réflexion sérieuse sur la justice constitutionnelle (I.).

Ces réflexions n'ont cependant pas abouti à la construction concrète d'un système de justice constitutionnelle en Iran. La Révolution Islamique de 1979 ayant abouti à la création de la République Islamique a marqué un grand tournant dans l'histoire de la justice constitutionnelle en Iran. C'est sous cette République Islamique que la première institution

1. Pour une analyse sur le constitutionnalisme cf. GORJI Ali-Akbar, *Constitutional Law*, Tehran, Jungle Publications 2009, pp. 219-222.

spécialisée en matière de la justice constitutionnelle, nommée le Conseil gardien, a vu le jour (II.).

I- es apports du constitutionnalisme iranien

Avant 1906, le régime politique d'Iran était la monarchie absolue. Le Chah, de la dynastie Qadjar (1790-1925), était « l'ombre de Dieu » sur la Terre. Il était monté sur le trône par la volonté de Dieu et par le sabre triomphant de ses aïeux. Aussi disposait-il de la vie et de tous les biens de ses sujets, les membres de la famille impériale et ses ministres n'y faisant pas exception. Pourvu qu'il ne touchât pas le domaine de la religion, la puissance du Chah ne connaissait pas de limites¹. Il constituait la seule puissance temporelle. Il incarnait la souveraineté et était le détenteur des trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. « Il semblait être la cause finale de la création », écrivait Ali-Akbar SIASSI².

Le Mouvement constitutionnel iranien avait pour but de faire disparaître l'absoluité de pouvoir du Chah. Les principaux objectifs de ce Mouvement, appelé parfois la Révolution sont ainsi énumérés par M. ADJODANI³ :

- La création d'un gouvernement central fort et conditionné par la loi, assurant la sécurité collective et l'indépendance politique du pays. Ce souhait avait été soutenu par toutes les tendances religieuses et intellectuelles.

1. AHMADI (N.), *Droit parlementaire iranien 1906-1992*, Thèse de doctorat, sous dir. Pierre AVRIL, Université Panthéon Assas (Paris II), 1996, P. 10.

2. SIASSI (A.A.), *La perse au contact de l'Occident : Étude historique et sociale*, Paris, 1931, p. 129 (cité par AHMADI (N.), *Droit parlementaire iranien 1906-1992*, *op. cit.*, p. 10.

3. ADJODANI (M.), *Le constitutionnalisme iranien*, Téhéran, Akhtaran, 2004, pp. 440 et 441.

- La limitation du pouvoir de la religion et du clergé en créant un système judiciaire séculier et une justice au sens moderne du mot. La modernisation des institutions administratives, le développement du commerce et des industries intérieures, la construction de routes, de nouvelles écoles et d'universités. Les intellectuels religieux et non religieux et certains clergés constitutionnalistes défendaient ces demandes.
- L'avènement des libertés des partis politiques, de réunion, de presse, d'expression, des libertés politiques, sociales et individuelles, avènement soutenu par les intellectuels démocrates et une partie des intellectuels religieux. Le soutien à ces libertés par le clergé constitutionnaliste était limité et conditionnel.

Le Mouvement constitutionnel a poursuivi ses objectifs dans un double contexte intellectuel et religieux (1.), mais il ne pouvait les atteindre sans l'établissement d'un véritable pacte social, d'une Constitution qui fut celle de 1906 (2.).

1- Le contexte intellectuel et religieux du constitutionnalisme iranien

Conquête violente par des guerriers turcophones, organisation d'un empire avec les restes de l'administration de la dynastie précédente, appropriation symbolique de la culture iranienne par les conquérants : sous les grandes dynasties qui se sont succédé en Perse jusqu'aux Qâdjâr, l'histoire semblait se répéter, même si chacune laissa son empreinte, en particulier les Safawides qui imposèrent le chiisme au XVI^e siècle.

Au XIX^e siècle, cependant, les changements paraissent encore plus brutaux. La stratégie de l'envahisseur- non plus asiatique mais européen- n'est plus exclusivement militaire, mais surtout économique, et provoque des ravages plus profonds encore. L'intrusion d'une culture européenne plus évoluée, qu'il s'agisse de technologie, de connaissances scientifiques, d'urbanisation ou de développement politique, sape, peu à peu les fondements de la société.

Ceux qui prennent la tête de l'europanisation et noircissent le tableau de la décadence s'opposent à la fois au pouvoir royal et aux religieux traditionnels. Une vision du monde radicalement nouvelle, centrée sur le progrès et l'individu, remplace des structures communautaires figées. Les marchés s'ouvrent à la concurrence extérieure, fragilisant les producteurs agricoles qui n'étaient pas préparés aux fluctuations des prix¹.

La révolution constitutionnaliste de 1906, qui marque le début du XX^e siècle politique en Iran, éclate dans ce contexte d'ouverture sur l'économie mondiale et sur le système politique international. Tout n'a certes pas commencé cette année-là et les grands événements de la fin du XIX^e siècle, comme le mouvement bâbi, la révolte contre la Régie des tabacs de Talbot en 1890 ou l'assassinat de Nâser-éd-Din Shâh, ont préparé et annoncé à la fois une mobilisation populaire de plus en plus large et l'arrivée des enjeux internationaux².

En réalité, la mobilisation populaire aboutissant à la révolution constitutionnelle de 1906 est née dans une atmosphère dominée à la fois par des tendances intellectuelles (A.) et des courants religieux (B) :

1. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1996, p. 23.

2. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *Ibid*, pp. 23 et 24.

A. Le contexte intellectuel

Les courants intellectuels iraniens doivent être considérés comme des mouvements avant-gardistes dans l'évolution de la société iranienne vers le modernisme. Ce sont eux qui ont pu théoriser une nouvelle perspective pour la vie politique et sociale des iraniens.

L'intelligentsia iranienne formait une catégorie importante composée de personnes ayant fait leurs études en Europe et incarnant un grand mécontentement envers le système politique et social iranien. Le désordre, l'absence d'un État légal et d'un État de droit, les injustices et les enchevêtrements administratifs et politiques étaient les causes principales de cet état d'esprit.

Les intellectuels iraniens préconisaient une sorte de modernisation de la société. Toutefois, la nécessité de cette modernisation du pays a été ressentie bien avant le mouvement constitutionnel de 1906 et remonte à la pénétration occidentale en Iran. Celle-ci, dans sa première manifestation, date du XVIII^e siècle et se déroula sous le règne de Chah ABBAS Safawide qui favorisa l'activité commerciale des Européens en Iran. La guerre irano-russe (1804-1813) sous Fath-Ali Chah Qadjar nécessita ensuite des missions militaires françaises et anglaises. Les réformes de sécularisation entreprises par Amir-Kabir furent complétées par l'envoi de jeunes Iraniens en Europe pour y recevoir une formation scientifique et technique. L'ouverture d'institutions commerciales et bancaires, l'installation de la poste et de du télégraphe constituaient le principal motif d'élargissement des relations culturelles irano-européennes. Aussi en résulta-t-il la fondation d'une imprimerie, la publication du premier journal persan et la traduction d'œuvres étrangères. Les efforts

s'élargissent à la construction de la première école polytechnique et au recrutement de médecins, experts et techniciens étrangers.

Ces facteurs engendrèrent et favorisèrent la formation d'une classe intellectuelle que M. MOZAFARI¹ appelle « minorité révolutionnaire » mue par l'idéologie bourgeoise occidentale. Elle appartenait soit à l'aristocratie, soit au mouvement anarchiste du Caucase annexé en 1813 à la Russie tsariste. Ces intellectuels s'organisèrent contre le despotisme du monarque en s'associant avec d'autres forces sociales, à savoir les propriétaires fonciers, les commerçants ainsi que la classe religieuse, autant de forces dont les intérêts divergeaient.

Le plus ancien pionnier de ces « minorités révolutionnaires » s'appelait Mirza Fath-Ali AKHOUND-ZADEH (décédé en 1878). Originaire d'Azerbaïdjan, province iranienne parlant le turc, il se mit progressivement en rapport avec les intellectuels russes. L'essentiel de sa pensée se ramenait à la défense du régime parlementaire et à la distinction entre le politique et le religieux. « Il attachait de l'importance à deux éléments de régression sociale : la monarchie absolue et le fanatisme du clergé. Il estimait en effet que ces deux éléments avaient entraîné la dégradation et la faiblesse du pays, ainsi que le déclin moral du peuple² ». De même, selon AKHOUND-ZADEH, « il faut que le Roi soit solidaire de son peuple et qu'il soit comme le représentant de celui-ci. Il doit légiférer avec l'intervention du peuple, instaurer le parlement et agir selon les lois »³.

1. MOZAFARI (M.), *L'Iran*, Paris, L.G.D.J., 1978, p. 46.

2. NAYERI (B.), *La révolution constitutionnelle en Iran(1906-1909)*, thèse 3^e c. science politique, Montpellier I., 1979, p. 17.

3. AKHOUND-ZADEH (F.-A.), *La correspondance du Kamal-ad-Dowléh*, Manuscrit, Bibliothèque Nationale, Téhéran, p. 69.

Mirza Agha-Khan KERMANI (mort en 1899), un autre pionnier du mouvement constitutionnel, était d'une famille célèbre et érudite. Il fut un farouche partisan de la civilisation occidentale. Inspiré particulièrement par ROUSSEAU, il prônait l'idéologie libérale, tout en demandant la bonne exécution de la loi dans la société. Néanmoins, soutenant le nationalisme iranien, il présenta ses convictions de manière excessive en louant le peuple aryen et la race iranienne.

Ainsi, à travers les efforts des intellectuels instruits et inspirés par les changements sociaux et politiques en occident, une idéologie libérale se propagea contre le pouvoir absolu du monarque. Lorsque ces efforts s'allièrent aux contestations successives des Olamâs¹, à l'hostilité des propriétaires fonciers et celles des commerçants du Bazar, le mouvement constitutionnaliste prit une couleur différente.

B. Le contexte religieux

Les Olamâs constituaient une classe distincte au XV^e siècle, dès la dynastie Safawide. Les Rois Safawide se considéraient liés à la descendance du Prophète de l'Islam et, proclamant le Chiisme comme religion d'Etat, les ont encouragé à combler les lacunes des institutions juridico-théologiques afin de soutenir la légitimité de l'État.

Toutefois, les rois qui ont succédé à la dynastie Safawide n'ont pas revendiqué, quant à eux, une légitimité religieuse. Or, les Olamâs, qui disposaient d'une grande indépendance financière *vis-à-vis* de l'État, ont pris leurs distances avec le pouvoir, en s'alliant aux grands propriétaires fonciers qui les finançaient ainsi qu'aux Bazâris (les commerçants du Bazar) « menacés par la concurrence inégale des

1. Des pontifes de la religion musulmane.

Européens, et particulièrement hostiles aux concessions accordées aux Russes et aux Anglais »¹.

L'atteinte aux privilèges des Olamâs commença à partir du règne du Mohammad-Chah (1834-1848) qui fit exiler quelque Mojtahids à la suite d'une insurrection dans le pays et limita également les droits du Sanctuaire (Bast) qui permettait aux Olamâs de défendre la population en cas d'injustice du pouvoir tyrannique envers des personnes innocentes.

Le processus de sécularisation favorisé par Nasser-éddin-Chah, successeur de Mohammad-Chah, diminua considérablement le rôle des Olamâs dans l'enseignement et dans la justice à l'initiative d'Amir-Kabir, son premier ministre réformiste. Un projet fut soumis, en 1855, au Chah « pour la promulgation d'une série de lois parmi divers codes européens, ayant pour fondement la sécurité de la vie, la propreté et l'honneur des sujets, comme dans le code Ottoman »².

En 1889, le Conseil des ministres fut chargé de préparer une nouvelle législation en commençant par traduire le Code napoléonien, afin de neutraliser l'influence jurisprudentielle des Olamâs et de moderniser la justice du pays. Cette volonté de modernisation s'étant réalisée de pair avec des voyages fort coûteux du Chah en Europe et avec l'octroi de diverses concessions aux étrangers, elle rencontra la contestation des Olamâs.

L'opposition religieuse et nationaliste à l'intervention étrangère prit une grande ampleur pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, marquée par la pénétration commerciale européenne et l'accord de concessions aux étrangers, notamment aux anglais Reuter et Talbot. En effet, la protestation

1. RICHARD (Y.), « Le rôle du clergé : tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain, *in* Archives des Sciences sociales des religions, N° 55/1, 1983, pp. 8 et 9.

2. LAMTON (Ann K. S.), « The persian Olamâs and constitutional reform », *in* colloque de Strasbourg : Le Chi'isme imamate, Paris, P.U.F., 1970, pp. 247-248.

des Olamâs joua un grand rôle dans l'annulation de la concession accordée par le Chah, en juillet 1872, au Baron Julian Reuter. En 1891, le tabac fut concédé à M.G.F. TALBOT qui obtint le droit d'exploitation et le monopole de la vente sur tout le territoire national et même à l'extérieur. Ainsi, cette concession touchait à la fois les cultivateurs et les consommateurs, soumis de ce fait à une société étrangère : « The Imperial Corporation of Persia »¹.

Les personnes lésées présentèrent vainement une pétition à Nasser éd-Din Chah, avant de s'adresser aux Olamâs traditionnellement associés aux Bazâris et hostiles à la pénétration étrangère. Les Olamâs firent part de la situation et du désir de la population au grand Mojtahid domicilié en Irak, Mirza Hassan SIRAZI. Parmi eux, Seyyed Jamal éd-Din, dit l'Afghan joua un rôle déterminant en écrivant directement à l'Ayatollah Mirza Hassan SIRAZI. Ce dernier délivra sa fameuse fatwa pour l'interdiction religieuse du tabac « au point que les épouses même du Chah s'interdirent de fumer en brisant les narguilés du Roi »². À la suite d'une insurrection réprimée vainement par la force, le Chah céda au mouvement et annula la concession.

Cette victoire du peuple sous la direction des Olamâs conforta la position de ces derniers, laquelle leur servit lors du mouvement constitutionnaliste de 1906 où ils se joignirent en fait aux efforts de l'intelligentsia iranienne afin de limiter le pouvoir tyrannique du monarque.

En résumé, nous pouvons, suivant M. ABBASI³, énumérer quelques

1. MOZAFARI (M.), *op. cit.*, pp. 43-44.

2. MOZAFARI (M.), *op. cit.*, p.44.

3. ABBASI (B.), *Le pouvoir constituant en droit français et en droit iranien : approche comparée*, th., sous la dir. d'Emmanuel CADEAU, Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Nantes, 2006, p. 97.

causes essentielles de la Révolution du peuple durant l'époque de la dynastie Qajars (1790-1925), révolution ayant abouti à l'établissement de la monarchie constitutionnelle :

1. Deux guerres entre l'Iran et les Russes, marquées par l'échec du gouvernement iranien, la séparation de Caucase de l'Iran et la conclusion des Traités de Golestân et Turkemenchai, au XIX^e siècle.
2. La défaite de l'Iran face aux anglais, la séparation de la région de Harat de l'Iran et la conclusion du Traité de Paris¹.
3. L'Iran était le lieu de la rivalité d'influence entre les Russes et les Anglais.
4. L'incapacité et la faiblesse des rois iraniens (Qajars) et leur méconnaissance des politiques internationales.
5. Les efforts des intellectuels et des auteurs qui sont passés en Europe et ont expliqué les avantages de la monarchie constitutionnelle anglaise et de la république française dans les divers ouvrages et journaux.
6. L'augmentation du pouvoir des chefs religieux, amorcée au début du XIX^e siècle et ayant touché son sommet au milieu de XIX^e siècle².
7. Les contrats humiliants de concession accordés aux étrangers par les rois iraniens.
8. La pression excessive des agents du gouvernement et des proches du roi sur le peuple.

1. VAFADAR (A.), *Droit constitutionnel et les changements politiques*, Téhéran, Chèrvine 1995, p. 38.

2. Le point décisif de ce pouvoir religieux fut en 1891 où un grand chef religieux iranien a condamné par un Fatwa (une sentence religieuse) le contrat de concession monopole de tabac entre le gouvernement iranien et une entreprise anglaise. Par cet ordre religieux, la consommation de tabac a été interdite momentanément à tous les iraniens. Tout le monde l'a obéie et elle a, finalement aboutit à l'annulation, par le roi, de ce contrat humiliant.

9. L'influence des étrangers. Après les premiers contacts commerciaux, militaires et politiques avec les puissances européennes, la conscience nationale commença à prendre des formes plus précises. Parmi les causes proches de la Révolution constitutionnelle de 1906, il faut rappeler la mainmise des étrangers sur les douanes et les postes iraniennes, entraînant une prise de conscience directe par les commerçants de l'aliénation nationale¹. Le peuple affirma ses prérogatives de souveraineté contre le pouvoir absolu du Chah, ce dernier ayant failli à son devoir de protecteur de la nation.

2- L'apparition de la Constitution et le contrôle de l'islamité des lois

L'un des grands fruits de la révolution constitutionnelle de 1906 fut l'établissement d'une Constitution (A.) par laquelle le monarque absolu perdait son pouvoir suprême et le premier parlement iranien fut institué. Vu l'influence importante des Olamâs dans la société iranienne et leur rôle éminent dans le succès de la révolution, ils furent en mesure de demander la création d'une institution chargée de faire un contrôle de l'islamité des lois votées par le parlement (B.).

A. La première Constitution iranienne : le point culminant du constitutionnalisme en Iran

Avant le mouvement constitutionnaliste, la notion de loi, dans son *sens moderne*, et de constitution n'était pas ancrée dans la culture

1. RICHARD (Y.), " La Constitution de la République islamique d'Iran et l'Etat- nation ", *La Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N° 68-69/1993, p.152

politique iranienne. La justice se résumait dans une régulation religieuse dominée par les Olamâs. À cette époque, le régime politique d'Iran était fondé sur une volonté despotique dont le symbole était le Roi. Il est évident que dans un tel régime, la loi ou la constitution coïncidait en fait avec le désir du Roi.

Le désastre du régime despotique et son inefficacité tant sur le plan interne que sur le plan international conduisit le peuple iranien vers la cause principale du malheur. Sous l'influence des religieux, surtout de Seyyed Mohammad TABÂTABÂ'I et de Seyyed 'Abdollah BEHBAHÂNI, et des intellectuels, inspirés plus souvent par des œuvres des écrivains occidentaux, le mouvement populaire iranien est dans un premier temps allé vers l'établissement d'une « maison de la justice ». C'est au cours de la manifestation de décembre 1905 que les premières pétitions en faveur de la création d'une « maison de la justice » (ou cour de justice, « adâlat-khâne) circulèrent.

À ce moment, le départ de Joseph NAUS¹, gouverneur de Téhéran Alâ'od-Dowle, fut demandé, de même qu'une réparation pour le théologien molesté et exilé de Kerman². On ne parlait encore ni de Constitution, ni de liberté. Les manifestants voulaient avant tout la fin de l'arbitraire et de l'absolutisme. Certes, il existait déjà un ministère

1. Directeur des douaniers belges qui ont été recrutés par le gouvernement iranien pour mener les réformes nécessaires du système douanier du pays. M. NAUS a ensuite cumulé les fonctions suivantes : Directeur général des Douanes, ministre des postes et télégraphes, trésorier général, directeur du Bureau des passeports et membre du Conseil supérieur de l'Etat. « Ce belge dénoncé comme juif suscitait un rejet quasi unanime, qui atteignit son comble le jour où les religieux firent circuler une photographie où on le voyait déguisé en mollâ pour un bal masqué ». V. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle*, *op. cit.*, p.28.

2. Ce théologien qualifié de trop zélé a été fouetté et expulsé de la ville par le gouverneur de celle-ci. Cet événement aggrava « encore l'opposition des clercs au gouvernement, car la nouvelle de cette bastonnade ne tarda pas à se répandre dans tout l'Iran » : voy. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle*, *op. cit.*, p.27.

de la Justice qui gérait en principe la justice non religieuse (« orfi », c'est-à-dire « de coutume »), mais aucun système de lois ne garantissait contre l'arbitraire. Mozaffar od-Din Shâh promit la création d'une cour de justice et les manifestants regagnèrent Téhéran la tête haute, le 12 janvier 1906¹.

Mozaffar od-Din Shâh tint sa promesse : « Ainsi que nous avons toujours exprimé notre volonté, la fondation d'un tribunal public est beaucoup plus nécessaire que les autres buts importants pour mettre en exercice les mesures religieuses et pour le bien-être des sujets. C'est pourquoi, nous commandons de manière expresse que pour faire aboutir cette intention [...] il faut constituer rapidement des tribunaux publics en Iran, partout, et en sorte que des différences de traitement fondées sur la classe sociale de nos sujets ne soient pas faites [...] bien entendu, il sera rédigé un règlement, conforme aux mesures religieuses, pour appliquer ce décret et bien évidemment, toute demande des chefs religieux sera toujours acceptée par nous. Communiquez ce décret à tous les peuples »².

Ce décret ne calma pourtant pas le mouvement constitutionnaliste qui avait déjà visé les fondements mêmes de la monarchie absolue. Les contestateurs du Régime voulaient aller jusqu'au bout. Sous la forte pression des révolutionnaires, Mozaffar od-Din Shâh décida, le 5 août 1906, de faire un autre décret, reconnu comme une Charte de la Monarchie constitutionnelle³ :

« Puisque Dieu miséricordieux nous a confié la mission de la direction

1. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 29.

2. KERMANI (Nazem ol-Eslam), *Histoire du réveil des Iraniens*, Téhéran, Aghah, 3^e, pp. 515-524.

3. ABBASI (B.), *op. cit.*, pp.7-23.

du développement et du bien-être d'Iran et que nous sommes le gardien des droits de tous les Iraniens, nos sujets sincères, nous avons décidé, selon notre volonté royale, de réaliser, progressivement, des réformes nécessaires dans les administrations publiques pour la prospérité des Iraniens et pour renforcer les fondements du gouvernement. En sorte que nous voulons constituer une assemblée composée des représentants des princes, des religieux, des Qadjars, des notables, des feudataires, des commerçants et des artisans, pour qu'elle *délibère*, dans les cas nécessaires, sur les affaires les plus importantes du gouvernement, du pays et des intérêts publics, et qu'elle aide notre Conseil des ministres pour faire des réformes qui seront réalisées pour le bien-être de l'Iran ; ils [les membres de cette Assemblée] peuvent en pleine liberté et confiance nous transmettre par le Chancelier leurs opinions concernant le bien-être du gouvernement et de la nation, ainsi que les intérêts publics et les besoins importants des habitants du pays... »¹.

Comme nous le constatons, l'assemblée envisagée dans cette Charte n'était qu'une assemblée consultative et elle ne limitait en aucun cas les pouvoirs du Roi. Pour cette raison, les contestations continuèrent. Sous la pression continue du peuple, des Olamâs et des intellectuels, le Chah s'est vu obligé de délivrer un décret complémentaire. Cette charte complémentaire prévoyait l'institution d'une Assemblée Islamique de délibération dont les membres devaient être élus par le peuple. La charte complémentaire était ainsi rédigée :

« En complétant notre ancien décret du 5 août 1906, dans lequel nous avons commandé de manière expresse, l'institution de l'Assemblée

1. KERMANI (Nazem ol-Eslam), *op. cit.*, p. 554.

des Représentants et pour que tous les habitants et les individus de la nation soient encore informés de nos considérations royales, nous commandons de constituer l'Assemblée précitée selon notre ancien décret ; et après l'élection des membres de l'Assemblée, les députés adopteront le règlement intérieur de l'Assemblée Islamique de délibération de telle manière qu'elle parvienne à améliorer la situation du pays et à exercer les lois islamiques¹ ; ce règlement sera approuvé par nous et cet objectif sera atteint selon le règlement en question »².

Cette charte doit être considérée comme un point très important de l'histoire de l'Iran puisqu'elle reflétait en tout cas la première victoire du peuple contre la monarchie. Après l'octroi de cette charte complémentaire, les Olamâs qui avaient quitté Téhéran pour contester le roi revinrent victorieusement et les autres opposants qui s'étaient rassemblés massivement dans le jardin britannique ont cessé la contestation.

La loi électorale, élaborée dans la hâte³, fut ratifiée par le Chah 9 septembre. La capitale était surreprésentée (60 députés sur 156) dans le but de faire vite : dès que les élus de Téhéran seraient désignés, l'assemblée serait habilitée à siéger et à rédiger la Constitution, les autres se joignant à eux dès que possible⁴.

Les sièges avaient été répartis selon six catégories sociales : les princes et les membres de la tribu Ghâdjâr, les Olamâs, les nobles et

1. Les opposants rejetèrent l'appellation d'assemblée « islamique », la voulant « nationale » pour ne pas risquer de perdre ceux que les Olamâs auraient écartés comme non musulmans ou « mauvais » musulmans. V. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 32.

2. KERMANI (Nazem ol-Eslam), *op. cit.*, p. 558.

3. La précipitation des élections était justifiée par la mauvaise santé de Mozafar od-Din Shâh : il fallait qu'un texte cohérent, même inachevé, fut signé par lui et contresigné par son successeur, Mohammad Ali Shâh, dont on redoutait, justement les tendances absolutistes, ce afin d'engager la dynastie.

4. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 33.

les notables, les commerçants, les propriétaires terriens et les paysans et, enfin, les corporations d'artisans. Le vote, à bulletins secrets, était restreint aux hommes de plus de 25 ans. Les candidats devaient avoir entre 30 et 70 ans, pouvoir s'exprimer en persan et savoir lire et écrire. Si des principes plus démocratiques furent adoptés plus tard, dans l'immédiat, les élections étaient organisées pour limiter le nombre des Olamâs et des notables à l'Assemblée, où ils exercèrent malgré tout une grande influence. Ainsi, sur les 60 députés de Téhéran, on comptait seulement 4 princes, 4 Olamâs, 10 marchands, 10 propriétaires terriens ou paysans et 32 représentants des corporations. Les Arméniens et les Juifs, qui avaient renoncé à avoir leur propre représentant, s'étaient reportés sur les *seyyed* TABÂTABÂ'I et BEHBAHÂN, alors que les zoroastriens avaient désigné un riche commerçant de leur communauté, Arbâb Jamshid¹.

En tout état de cause, le premier Parlement iranien fut, le 7 octobre 1906, inauguré par Mozaffar od-Din Shâh. Lors de cette inauguration, la plupart des députés, le premier ministre, les ministres, les religieux, les ambassadeurs étaient présents. Cette Assemblée nationale a joué un double rôle. D'une part, elle devait accomplir son rôle de législateur et, d'autre part, il lui a fallu jouer le rôle d'un constituant en préparant et en adoptant la première Constitution iranienne, celle de 1906.

Malgré son esprit peu démocratique, cette Assemblée joua le rôle de Parlement et, parmi ses premières mesures, refusa un emprunt négocié par la couronne auprès des Anglais et des Russes. Elle décida de fonder une Banque nationale (*Bânk-e melli*), pour laquelle fut ouverte une souscription populaire².

1. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle, op.cit.*, p. 33.

2. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle, op. cit.*, p. 33.

Quant à la Constitution, l'Assemblée elle-même, après avoir refusé un projet constitutionnel gouvernemental en raison de son esprit peu démocratique, a élaboré un projet de Constitution. Ce projet fut définitivement adopté le 29 décembre 1906 et promulgué ensuite par le roi.

En raison de l'insuffisance patente de la Constitution du 29 décembre 1906, qui s'en tenait principalement à la formation de l'Assemblée parlementaire et aux droits des représentants, une commission du Parlement s'attela immédiatement après la mort de Mozafar od-Din Shâh, le 8 janvier 1907, à la rédaction d'un supplément à la Constitution, pour lequel elle s'inspira des Constitutions belge et française. Le *sheykh* Fazlollâh NURI¹ s'opposa toutefois à la reconnaissance des libertés individuelles, qui aurait conduit à accorder à un ennemi de l'Islam le droit de publier ses opinions sans entraves et à admettre l'égalité de tous les citoyens iraniens sans distinction de religion. Cette reconnaissance avait en effet pour corollaire la suppression des tribunaux religieux et l'étatisation de la justice, mesure prématurée à ses yeux et qui aurait enlevé aux clercs une grande partie de leurs revenus. L'opposition des religieux fit monter la tension parmi les députés les plus « laïcs »².

La Constitution de 1906 et son complément comprenaient au total 158 principes parmi lesquels on pouvait trouver les règles nécessaires pour l'organisation du pouvoir, les droits et les libertés et aussi le principe relatif au respect des règles islamiques.

1. Pour mieux connaître les pensées et la vie de ce religieux s'adressez au : ANSARI (M.), *Sheykh Fazlollâh NOURI et le constitutionnalisme, la confrontation de deux pensées*, Téhéran, Amir Kabir, 2^e éd., 1997.

2. DIGARD (J.-P.), HOURCADE (B.) et RICHARD (Y.), *L'Iran au XX^e siècle, op. cit.*, p. 33 et 34.

Comme nous l'avons déjà indiqué, la Constitution de 1906 fut complétée en 1907, mais aussi amendée en 1925, 1949, 1957 et 1967. En 1949, cette Constitution prévoit un parlement élu divisé en deux chambres (Assemblée nationale et Sénat). Dans un premier temps, les représentants du peuple furent élus tous les deux ans. Plus tard, leur mandat fut porté à quatre ans. En 1971, le nombre de députés atteignait un total de 268. Jusqu'en 1963, seuls les hommes de plus de 21 ans pouvaient participer aux élections. Les femmes obtinrent alors le droit de vote. Le Sénat, ou Chambre Haute, se réunit pour la première fois en 1950.

Au nombre de 60, la moitié étant élue et l'autre nommée par le Shah, les Sénateurs avaient un mandat de quatre ans et devaient avoir au moins 40 ans.

Les députés pouvaient proposer des textes de lois s'ils arrivaient à rassembler 15 signatures. Dans le cas contraire, seuls le Shah et son cabinet pouvaient introduire des propositions de lois. Le Parlement contrôlait l'action du cabinet lorsque des intérêts nationaux étaient en jeu. Avant la Seconde Guerre Mondiale, 60% des députés étaient des propriétaires terriens, 20% des commerçants et moins de 20% des salariés.

D'après la Constitution monarchique de 1906, qui instaurait une monarchie constitutionnelle, les pouvoirs du Chah étaient très vastes. Il nommait le premier ministre et les membres du cabinet et il pouvait convoquer et dissoudre le parlement. Il nommait les juges, commandait les armées, menait la politique internationale et avait le pouvoir de déclarer la guerre ou de signer la paix. La signature du Chah devait être apposée sur chaque loi.

Les membres du clergé iranien avaient beaucoup œuvré pour le mouvement constitutionnel aboutissant à la Constitution de 1906 et à son complément, mais quelle était la place de la religion dans cette Constitution? Celle-ci accordait une place importante à la religion et prévoyait un système de contrôle de religiosité.

B. L'apparition éphémère du Comité de Cinq

Modjtahéds¹ : LE CONTROLEUR DE L'ISLAMITE DES LOIS

Bien que les Olamâs aient joué un rôle important dans le mouvement constitutionnel d'Iran, la Constitution de 1906 ne comportait aucune référence à l'Islam. Cette raison fut suffisante pour qu'un certain nombre de religieux montrent leur volonté irréfragable de détruire le fondement du constitutionnalisme iranien. Le chef de ces opposants fut le *sheykh* Fazlollah NOURI, défenseur d'un Islam profondément traditionnel et inconciliable avec la culture occidentale. Il fut, à notre sens, un symbole d'un retour excessif sur soi pour éviter les pénétrations culturelles des occidentaux.

Le principe d'égalité² de tous les citoyens devant la loi et celui de liberté³ (liberté de pensée, d'expression, de réunion, ...) furent considérés comme les fondements essentiels du constitutionnalisme iranien. Néanmoins, ces deux principes ne faisaient pas l'unanimité chez les constitutionnalistes de l'époque⁴. Les tendances intellectuelles et un certain nombre d'olamâs militaient en faveur de la liberté et de l'égalité. L'adoption des principes 8 (les citoyens de l'Iran sont égaux devant les lois de l'Empire, 18 (l'enseignement et l'instruction sont

1. Les jurisconsultes islamiques

2. Mossavat

3. Horiât

4. Voir : ADJOUANI (M.), Le constitutionnalisme iranien, *op. cit.*, p. 144.

libres, à l'exception des matières interdites par la religion), 20 (tout genre d'imprimé est libre, à l'exception des livres antireligieux et des publications nuisibles à la foi islamique. La censure est toutefois interdite), 21 (les associations et les rassemblements, s'il n'ont pas pour but de provoquer des troubles religieux ou sociaux et ne sont pas contraires à l'ordre public, sont libres dans tout l'Empire) et d'autres principes libéraux doit être considérée comme le résultat des efforts courageux de ces tendances.

Cependant, le *sheykh* Fazlollah NOURI et ses adeptes pensaient que ces deux principes sont fondamentalement contraires à l'Islam. Ils ne pouvaient imaginer qu'un musulman soit égal à un chrétien, un juif, ou autre.... Aussi pour eux, il n'était nullement concevable de voir des presses et des livres critiquant la religion et défendant les pensées matérialistes ou antireligieuses :

« Cette Assemblée nationale, la liberté, l'égalité et le fondement de la loi de ce constitutionnalisme (la Constitution) sont des vêtements préparés pour l'occident où la plupart des gens sont matérialistes et hors de la loi divine et du Coran... La liberté et l'égalité font partie des lois occidentales. Cette liberté est un prétexte pour le vol. La liberté venant de la bouche des francs-maçons est celle qui a son origine en Angleterre, car la liberté absolue désorienterait et l'intérêt de la liberté d'expression est que les groupes de non croyants peuvent diffuser leurs pensées »¹.

Le principe d'égalité était un autre point de divergence. Selon la suggestion des intellectuels et de certains olamâs, le huitième principe du complément de la Constitution a été voté. Ce principe disposait que tous les citoyens de l'Iran sont égaux devant les lois de l'Empire.

1. Tazkarat ol-Ghâfel et ershâd ol-Djâhel, p. 27. Cité par ANSARI (M.), Shéykh Fazlollâh NOURI et le constitutionnalisme, la confrontation de deux pensées, *op. cit.*, p.177.

Le *Sheykh* Fazlollah NOURI et ses partisans jugeaient que ce principe est fondamentalement opposé à l’Islam. Le *Sheykh* Fazlollah NOURI disait ouvertement que « la conciliation du principe d’égalité avec l’Islam est impossible... Il existe énormément de différences entre musulman et non musulman et entre croyant et non croyant dans les préceptes islamiques »¹.

Malgré l’opposition du *sheykh* Fazlollah NOURI et de ses partisans, les principes d’égalité et de liberté furent votés. Néanmoins, le *sheykh* Fazlollah avait une autre solution en tête pour protéger sa lecture ultraconservatrice de l’Islam. Lors de l’élaboration du Complément de la Constitution (1907), il a proposé une sorte de contrôle de constitutionnalité des lois voire contrôle de l’islamité des lois. Ce contrôle n’avait qu’un seul but : protéger les préceptes islamiques devant l’invasion occidentale passant par les lois votées par le parlement. Sous la pression du *sheykh* Fazlollah NOURI et de ses partisans (*mashroueh-khâhan*), un principe très important fut inséré dans la Constitution². C’est, en effet le deuxième principe du Complément de la Constitution, reconnu sous le nom de *principe de Tarâz*.

Le deuxième³ principe du Complément de la Constitution est rédigé de la manière suivante :

« Le vénéré Madjless-Chourayé-Melli (Assemblée Nationale),

1. Tazkarat ol-Ghâfel et ershâd ol-Djâhel, p. 35. Cité par ANSARI (M.), *Shéykh Fazlollâh NOURI et le constitutionnalisme, la confrontation de deux pensées, op. cit.*, p.184.

2. Selon M. Ahmad KASRAVI la proposition de deuxième principe a été faite par *Shéykh* Fazlollâh NOURI lui-même. V. : KASRAVI (A.), *Histoire de constitutionnalisme en Iran*, Téhéran, Amir-Kabir, 19^e éd., 1999, pp. 370 et 372. Aussi Cf. : TORKAMAN (M.), *Œuvres, déclarations et correspondances du Shéykh Fazlollâh NOURI*, Téhéran, éd. Institut de services culturels de Rassa, 1984, t. 1, pp. 377-378.

3. Il faut noter que le premier principe du Complément de la Constitution reconnaissait l’Islam (chiisme) comme une religion d’Etat.

constitué grâce à l'aide et à la bienveillance de l'Imam du Temps¹ - que Dieu hâte sa réapparition-, par la grâce de Sa majesté le Châhanchâh de l'Islam- que Dieu éternise son règne-, sous la surveillance des pontifes de l'Islam- que Dieu en multiplie le nombre- et par tout le peuple iranien, ne peut à aucune époque contredire par ses lois les Saintes prescriptions islamiques et les lois édictées par le Prophète- que la bénédiction de Dieu accompagne ce dernier ainsi que ses descendants-.

Considérant que le fait de reconnaître s'il y a ou non une contradiction entre les lois édictées par le Madjless et les saintes règles de l'Islam est et restera toujours à la charge des Olamâs les plus savants- que Dieu prolonge leur vie bienfaisante-, il est formellement prescrit qu'à toute époque un comité comprenant au moins 5 personnes choisies parmi les Olamâs qui aient également connaissance des exigences de l'époque, sera constitué comme suit :

Les Olamâs les plus savants et les plus doctes de la religion musulmane- à la condition qu'ils soient vénérés par les Chiïtes- présenteront au Madjless les noms de 20 personnes possédant les qualités susmentionnées. Le Madjless en choisira cinq ou, suivant les circonstances, un plus grand nombre, à l'unanimité ou par tirage au sort, en les reconnaissant comme membres du Madjless, pour participer aux délibérations et discuter minutieusement les règles des projets proposés. L'Assemblée devra écarter les règles en contradiction avec les doctrines sacrées de l'Islam et veiller à ce qu'elles n'acquiescent pas force de loi. Les décisions à ce propos prises par ce Comité seront péremptoires et définitives.

1. Le 12^e Imam, le Mahdi des Chiïtes, disparu depuis longtemps, doit, selon les Chiïtes, revenir un jour sur la terre pour faire disparaître toutes les injustices et faire en sorte que le monde redevienne idéal à vivre.

Le présent article ne pourra être sujet à aucune modification jusqu'à la réapparition de l'Imam du Temps- que Dieu hâte sa réapparition- »¹.

Comme l'évoque le grand historien du constitutionnalisme iranien, Ahmad KASRAVI, on pensait qu'avec ce succès de l'insertion du contrôle de la religiosité des lois dans la Constitution, les opposants au constitutionnalisme se rejoindraient aux partisans du texte, mais *sheykh* Fazlollah NOURI, ses partisans et les royalistes continuèrent leur combat contre le régime constitutionnel nouvellement installé². L'opposition du *sheykh* Fazlollah NOURI a continué tant et tant que les constitutionnalistes se sont vus obligés de le condamner à la peine capitale en l'accusant de rébellion contre le constitutionnalisme³.

De point de vue juridique, il faut dire que la composition du Comité prévu par le deuxième principe de la Constitution était purement religieuse.

Le mécanisme de nomination des membres semble être intéressant puisque leur présentation devait se faire sans aucune intervention gouvernementale.

C'était une partie très importante de la société civile cléricale de l'époque qui a été chargée de présenter des candidats : aux termes du complément, « les Olamâs les plus savants et les plus doctes de la religion musulmane présenteront au Madjless les noms de 20 clercs ». Madjless en choisira cinq ou, suivant les circonstances, un plus grand nombre.

Les rédacteurs du deuxième principe du Complément de la Constitution de 1906 avaient prévu deux méthodes plus ou moins démocratiques pour choisir les cinq Mojtaheh parmi les candidats présentés : la méthode de *l'unanimité* (Ejmâ⁴) ou celle de *tirage au sort* (*Ghoreh*).

1. V. AGHÂBÂBIAN (R.), *Législation iranienne actuelle*, Paris, Institut Impérial iranien des études juridiques, 1951, p.17.

2. KASRAVI (A.), Histoire du constitutionnalisme en Iran, *op. cit.*, pp. 370 à 450.

3. Pour voir la lecture de l'un des actuels adeptes de *Shéykh* Fazlollâh voir : ANSARI (M.), *Shéykh* Fazlollâh NOURI et le constitutionnalisme, la confrontation de deux pensées, *op. cit.*, p.343.

4. Une méthode bien ancrée dans le droit islamique.

Quelles étaient les conditions requises pour être membre du Comité des cinq Mojtahed ?

1. Un candidat devait obligatoirement être un jurisconsulte religieux (Mijtahed) : « Il est formellement prescrit qu'à toute époque un comité comprenant au moins 5 personnes choisies *parmi les Olamâs* ». En l'absence de cette condition de base, on ne pouvait pas parler de la deuxième.
2. Pour pouvoir se présenter comme candidat, il ne suffisait pas d'être un jurisconsulte religieux (Faghih), il fallait aussi être un bon connaisseur des « exigences de l'époque ».

Le Comité des Cinq Jurisconsultes religieux devait en principe jouer le rôle d'un contrôleur religieux. Le contrôle prévu était *a priori*, abstrait, obligatoire et devait être exercé avant la promulgation des lois.

Ce veto religieux exercé sur l'expression de la volonté générale avait-il une légitimité démocratique ? Par une vision strictement formelle, nous pouvons penser que le contrôle en question avait la même légitimité que la Constitution elle-même. Cependant, dans une approche théorique, il faut avouer que selon certains penseurs islamiques la volonté générale est limitée par la volonté de Dieu dont les Olamâs s'affirment les représentants¹.

Aucune autre règle relative à l'organisation interne et au mode de fonctionnement du Comité de cinq Mojtaheds n'a été prévue par la Constitution.

Les décisions du Comité avaient une force juridique incontournable et elles ne pouvaient être le sujet d'un recours : « les décisions à ce propos prises par ce Comité seront péremptoires et définitives ».

Enfin, le deuxième principe du Complément de la Constitution de 1906 a été conçu comme doté d'une véritable supra-constitutionnalité

1. Voir par exemple : KHOMEINI (R.), *Le Gouvernement Islamique (Hokoumat Eslami)*, pp. 46-47.

interne : « le présent article ne pourra être sujet à aucune modification jusqu'à la réapparition de l'Imam du Temps- que Dieu hâte sa réapparition-».

En pratique, l'étoile du Comité de Cinq Mojtahed dans l'histoire politique et constitutionnelle d'Iran fut aussi éphémère que celle du Comité constitutionnel dans la IV^e République en France. En réalité, le Comité ne fut actif que durant la première législation. Après cette période, ni Reza Shah Pahlavi, au pouvoir de 1925 à 1941, ni son fils, Mohammad-Reza Pahlavi qui lui succéda et dirigea le pays jusqu'en 1979, ne laisseront ce Comité avoir une réelle capacité d'action¹. C'est

1. Pour lire une vision complètement nostalgique de l'inactivité et de l'inefficacité du Comité de Cinq Mojtaheds, voir : ELHAM (Gh.), « Char'ate et la loi ; Unité, contradiction, compatibilité », in *Nazer Amin*, Téhéran, N° 17, 05/08/ 2004. Aussi M. MANSOURIAN (*op. cit.*, pp. 59 à 61) a, dans sa thèse de doctorat, rassemblé plusieurs autres causes sociales et politiques qui ont, en pratique favorisé l'inapplication du contrôle des Olamàs. Il donne au total 5 explications des origines de cette inapplication :

- 1- Au cours de la première législature, souvent les ayatollah BEHBAHÂNI et TABÂTABÂI, et dans une moindre mesure l'ayatollah NURI, participaient aux délibérations parlementaires en qualité d'observateurs. En outre, la classe religieuse représentait, suivant le mécanisme électoral de l'époque, une proportion en constante augmentation au Madjless. Pendant les trois premières législatures, le nombre des olamàs députés fut respectivement de 20, 25, et 31. La représentation des olamàs était donc largement supérieure au nombre minimal de cinq Modjtahed qui devaient constituer le comité des olamàs. Par conséquent, la surveillance des olamàs sur la conformité religieuse des lois s'effectuait automatiquement au cours des débats parlementaires ; et la formation du comité en question fut passée sous silence faute de motif. Tandis que le but recherché de principe 2, comme spécifie M. MOZAFARI, « n'était pas uniquement de faire représenter les olamàs au Madjless en tant que députés, mais de leur octroyer le droit, sinon le devoir, de contrôler les textes des lois dans le sens que l'on sait » (MOZAFARI, L'Iran, *op. cit.*, p. 230.).
- 2- L'échec des traditionalistes rassemblés autour du Sheykh F. NURI, après son exécution dans une place publique.
- 3- L'attitude méfiante des olamàs vis-à-vis des institutions étatiques les a largement influencés dans l'application de deuxième principe.
- 4- Le comportement des parlementaires libéraux qui profitaient de la liberté d'expression pour propager dans les journaux une idéologie occidentale parfois même anti-religieuse justifiait davantage la déception des olamàs devant l'évolution du mouvement et éloignait, de ce fait, ces derniers des responsabilités politiques. Voy. (NAYERI (B.), *La révolution constitutionnelle en Iran (1906-1909)*, thèse 3^e c. science politique, Montpellier I, 1979, p. 193 et s.).
- 5- La restauration du féodalisme et la montée au pouvoir des hommes politiques de l'Ancien Régime affaiblissaient la position des olamàs dont le corps était constamment en opposition avec les députés appartenant à la féodalité (MOZAFARI, L'Iran, *op. cit.*, pp. 230 et 231.).

une des raisons pour lesquelles les dirigeants religieux se sont opposés au pouvoir monarchique de la dynastie Pahlavi¹ et l'ont combattue par la force d'une révolution en 1979, afin de donner naissance à un Conseil gardien de la Constitution et de la religion².

II- La naissance retardée de la justice constitutionnelle en Iran

Les expériences vécues sous la monarchie constitutionnelle pendant moins d'un siècle (de 1906 à 1979) ont montré un mépris envers la Constitution et la religion officielle du pays suffisant pour que les leaders de la Révolution islamique (11/02/1979) pensent avant tout à un mécanisme garantissant le respect de l'Islam et de la Constitution.

Cette motivation a amené les rédacteurs³ du premier projet constitutionnel post-révolutionnaire à prévoir dans leur projet une institution chargée d'effectuer le contrôle de constitutionnalité des lois (1.). Toutefois, les événements ne sont pas déroulés comme l'avaient souhaité ses rédacteurs. Le premier projet constitutionnel fut profondément changé et le sort de la justice constitutionnelle affecté par la naissance du Conseil gardien (2.) :

1. L'inapplication de deuxième principe de la Constitution était une raison de plus pour que le régime dit de monarchie constitutionnelle perdit sa légitimité.

2. Le Chah devait, selon le principe 39, être « le gardien des lois constitutionnelles » et « régner en conformité avec la Constitution et les lois en vigueur » et il pouvait, selon le principe 27 du Complément, s'opposer à la promulgation des lois inconstitutionnelles. Cependant, le problème de l'absence du contrôle de constitutionnalité ne pouvait pas être résolu par le Monarque, car celui-ci, considéré comme un despote, était la source de tous les problèmes du pays.

3. Le comité de rédaction de ce projet fut composé de Nasser KATOUZIAN, Mohammad-Djafar LANGROUDI, Abdolkarim LAHIDJI et Hassan HABIBI.

1- La justice constitutionnelle dans le premier projet constitutionnel de la République Islamique d'Iran

Inspirés par la Constitution française de 1958, les rédacteurs du premier projet constitutionnel de la République Islamique d'Iran avaient prévu un modèle de justice constitutionnelle semblable à celui de la France, fondé sur un Conseil constitutionnel¹.

Selon M. LAHIDJI, l'un des membres du comité de rédaction du premier projet², le modèle figurant dans ce projet revêtait un double aspect :

Un aspect formel et institutionnel ressemblant au Conseil constitutionnel français et un aspect matériel qui puisait dans les exigences religieuses et nationales du pays. Vu les circonstances engendrées par la Révolution islamique, l'esprit hautement religieux de son leader (Imam KHOMEINI) et aussi la tendance religieuse de la société, le premier projet devait donner une place importante à la religion dans son organisation de la justice constitutionnelle. Poursuivant cet objectif, les rédacteurs n'ont pas manqué de faire revivre une partie du modèle issu de l'Ancien Régime (le Comité de Cinq Mojtaheds).

Selon le principe 141 du projet, le Conseil gardien de la Constitution devrait être mis en place pour surveiller la Constitution. Ce Conseil devait avoir une composition bicolore de 15 membres répartis en deux groupes³ :

1. LAHIDJI (A.), « Le Conseil gardien ou le Conseil de tutelle ? », *Mihan*, N° 54, septembre 2002.

2. Actuel président de la Ligue pour la Défense des Droits de l'Homme en Iran et le vice-président de la Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme (FIDH)

3. KATOUZIAN (N.), « Regard sur l'élaboration du l'Avant projet de la Constitution », *Revue iranienne droit constitutionnel*, N° 1, 2003, pp. 115-137. Il faut souligner que M. LAHIDJI, un autre membre de comité de rédaction de projet constitutionnel parle de 11 membres. Cf. LAHIDJI (A.), *art. précité*, *Mihan*, N° 54, septembre 2002.

1. Un groupe clérical formé de 5 clercs choisis parmi les Mojtaheds présentés au Parlement (Madjless) par les plus grandes religieux.
2. Un groupe de juristes composé de cinq magistrats, de deux professeurs de droit et de deux avocats.

Sur le plan matériel, le principe 66 du projet prescrivait que le Madjless ne peut pas voter des lois qui sont contre les préceptes *définitifs* de l’Islam et de la Constitution. Faut-il préciser que toutes les règles et préceptes islamiques ne sont pas définitifs et qu’ils existent parfois des divergences non résolues pendant les siècles ? Le contrôle de compatibilité devait donc se faire sur deux éléments : l’Islam et la Constitution.

Le mécanisme de déclenchement du contrôle de la constitutionnalité n’était pas exactement comme celui qui existe à l’heure actuelle en France et en Iran. Tout d’abord, soulignons que la grande différence entre le contrôle envisagé dans le projet et celui prévu dans l’actuelle Constitution de la R.I.I. est que cette dernière prévoit un contrôle complètement automatique de tous les textes votés au parlement, alors que le projet en question proposait un contrôle facultatif déclenché sur saisine.

La saisine pouvait être effectuée par l’une des autorités suivantes (principe 143 du projet) : le Président de la République, un clerc choisi parmi les plus éminents, le président de la Cour de cassation ou le procureur général¹. Faut-il critiquer l’absence de saisine citoyenne et aussi celle des parlementaires dans le projet initial de la Constitution de la R.I.I. ?

1. KATOUZIAN (N.), « Regard sur l’élaboration du l’Avant projet de la Constitution », *op. cit.* pp. 115-137.

Ainsi, la saisine devait se produire obligatoirement dans le mois qui suivait la signature de la loi (principe 143 du projet). Au delà de ce délai, aucune saisine ne pouvait être introduite et la loi devenait définitive et incontestable.

Les rédacteurs du projet initial de la Constitution de la R.I.I. voulaient instituer un contrôle purement juridique. Cette volonté de juridictionnalisation s'est plus ou moins manifestée dans la composition initiale prévue pour le Conseil gardien et également dans la procédure du contrôle de constitutionnalité élaborée.

Au contraire de ce qui est aujourd'hui en cours, la juridiction souhaitée par les rédacteurs du projet devait, en cas d'inconstitutionnalité, rendre une décision d'annulation¹. Ceci, comme l'a, à juste titre, dit professeur KATOUZIAN, pouvait éviter la création d'une autre institution chargée de faire arbitrage entre le Conseil gardien et le parlement (l'Assemblée de Discernement)².

Une autre différence importante entre le projet initial et la situation présente relève de la procédure du contrôle de constitutionnalité et de l'islamité des lois. En effet, le projet ne faisait aucune distinction entre les membres religieux et les juristes du Conseil gardien (principe 145 du projet), souligne clairement M. LAHIDJI³. À l'heure actuelle, ce sont exclusivement les membres religieux du Conseil gardien qui peuvent se prononcer sur la question de la religiosité d'une loi. Le principe 96 de la Constitution en vigueur de la R.I.I. dispose expressément que : « l'appréciation de la non-contradiction des textes votés par l'Assemblée

1. On se demande comment il aurait été possible d'*annuler* une loi qui n'avait même pas d'existence juridique ou qui était à vrai dire une *norme imparfaite*.

2. KATOUZIAN (N.), *Idem.*, pp. 115-137.

3. Cf. : LAHIDJI (A.), *art. précité*, Mihan, N° 54, septembre 2002.

délibérante islamique avec les commandements de l'Islam relève de la majorité des jurisconsultes islamiques du Conseil gardien, et l'appréciation de leur absence de conflit avec la Constitution relève de la majorité de tous les membres du Conseil Gardien ».

L'esprit religieux et révolutionnaire de l'Assemblée constituante de la République Islamique a conduit les membres de celle-ci à repousser la plupart des suggestions du projet constitutionnel qui avait pourtant été rédigé par d'éminents juristes iraniens.

Les modifications apportées au projet constitutionnel en question ont finalement créé une institution de justice constitutionnelle dont la composition, la procédure, et la nature, entre autres, font aujourd'hui l'objet de vives critiques.

2- La naissance du Conseil gardien

En pratique, avant la Révolution Islamique de 1979, l'Iran ne possédait pas un véritable système de justice constitutionnelle. Il est vrai que le deuxième principe du Complément de la Constitution de 1906 envisageait clairement une sorte de justice constitutionnelle religieuse, mais la vie de celle-ci fut éphémère¹. En absence d'un contrôle de constitutionnalité, la Constitution qui devait en principe instaurer une monarchie constitutionnelle devint un instrument dans les mains des despotes pour opprimer le peuple.

Vu ces expériences antidémocratiques, anticonstitutionnelles et

1. L'inapplication de ce principe ne fut pas le seul. Plusieurs autres principes constitutionnels furent inappliqués ou méprisés pendant la monarchie dite constitutionnelle. Pour donner des exemples concrets, on peut indiquer l'inapplication des principes relatifs aux droits et libertés fondamentales et les principes 43 à 48 de la Constitution de 1906 instituant le bicamérisme. Les principes prévoyant l'institution d'un Sénat ne furent appliqués qu'en 1951.

surtout islamophobes, les constituants de la République Islamique¹ ont voulu tuer dans l'oeuf la racine de toute violation de la Constitution et faire en sorte qu'aucune loi antireligieuse ne soit dorénavant votée par le parlement.

C'est pourquoi, les constituants ont prévu un mécanisme draconien de contrôle de la constitutionnalité et de l'islamité, dans les articles 91 à 99 de la Constitution de la RII. De plus, ils ont, à maintes reprises, tenu à insister sur la nécessité du respect des règles islamiques. Par exemple, les constituants ont, *via* le quatrième principe de la Constitution, adopté une règle générale pour l'islamisation du système normatif iranien :

« Toutes les lois et tous les règlements civils, pénaux, financiers, économiques, administratifs, culturels, militaires, politiques et autres doivent être basés sur les préceptes islamiques. Cet article prime sur le caractère général et absolu de tous les articles de la Constitution et des lois et des règlements. L'appréciation de cette matière incombe aux juristes islamiques du Conseil gardien ».

Plus tard et par le biais du principe 91, le constituant fit naître la première institution de la justice constitutionnelle en Iran :

« Afin de sauvegarder les commandements de l'Islam et la Constitution, aux fins d'établir la non contrariété des décisions de l'Assemblée délibérante islamique avec eux, est institué un conseil dénommé Conseil gardien, composé comme suit :

1. six juristes islamiques, justes et conscients des exigences de chaque époque et des problèmes contemporains. La désignation de ces personnes incombe au Guide.

1. L'Assemblée constituant fut appelée l'«Assemblée d'experts pour l'examen définitif de la Constitution».

2. six juristes, versés dans les différentes branches du droit, parmi les juristes musulmans qui sont présentés par le Chef du pouvoir judiciaire à l'Assemblée délibérante islamique et élus par le vote de l'Assemblée ».

Les constituants sont allés trop loin pour renforcer la position du Conseil gardien au sein de système politique de la République islamique. Selon le principe 93 de la Constitution, l'Assemblée délibérante islamique n'a pas de valeur légale sans l'existence du Conseil gardien, sauf pour ce qui est de l'approbation du mandat des députés et de l'élection des six juristes membres du Conseil gardien.

C'est dans la même logique que, selon le principe 94 de la Constitution, tous les textes votés par l'Assemblée délibérante islamique doivent être transmis au Conseil gardien. Le Conseil gardien est tenu, dans un délai maximum de dix jours à compter de la date de réception, de les examiner du point de vue de leur conformité avec les principes de l'Islam et de la Constitution, et au cas où il les estimerait contraires, de les renvoyer à l'Assemblée pour révision. Autrement, le texte est applicable.

Au contraire de ce qui avait été prévu dans l'avant projet de la Constitution, le principe 96 de celle-ci donne un pouvoir supplémentaire aux membres religieux du Conseil gardien :

« L'appréciation de la non-contradiction des textes votés par l'Assemblée délibérante islamique avec les commandements de l'Islam relève de la majorité des jurisconsultes islamiques du Conseil gardien et l'appréciation de leur absence de conflit avec la Constitution relève de la majorité de tous les membres du Conseil gardien ».

Ceci énonce sans ambiguïté que les membres juristes du Conseil

n'ont pas le droit d'exprimer leur avis sur la religiosité des textes votés au parlement. S'agit-il d'une sorte de division du travail selon la spécialité de chaque groupe ? En apparence, la réponse doit être positive, mais si c'est le cas, il deviendrait impossible de comprendre pourquoi les membres religieux du Conseil peuvent intervenir sur la question de la constitutionnalité, dont ils ne sont normalement pas spécialistes. Il s'agissait par conséquent en réalité de préserver la prédominance des religieux au Conseil.

Les modifications subies par le Conseil gardien par rapport au premier projet constitutionnel élaboré par les juristes sont donc importantes. La composition du Conseil fut profondément modifiée en faveur des membres religieux. Le mode de désignation a été retouché pour le rendre moins démocratique¹. La nature juridique du Conseil fut également changée par la modification apportée par l'Assemblée constituante au mécanisme de déclenchement de la saisine.

1. En étudiant les débats de l'Assemblée constituante, on comprend que certains membres de cette Assemblée militaient en faveur de la démocratisation de la composition et du mode de désignation du Conseil gardien. Messieurs RAHMANI et BESHARATI, par exemples, ont mis en question le mécanisme de désignation des membres religieux. Ils suggéraient qu'un mécanisme électoral soit prévu et que les membres religieux comme les juristes soient élus par le Parlement. Voir : *Les détails des débats de l'Assemblée de vérification finale de la Constitution de la République Islamique d'Iran*, séance N° 36- 10/10/1979(1358/07/09). Dans la même séance, l'un des autres membres de l'Assemblée, Seyed Ali HOSSEINI-KHAMENEI (actuel Guide de la RII) a proposé la suppression totale des membres juristes du Conseil gardien. Selon lui, puisque la Constitution est en elle-même un texte islamique et puisque toutes les lois votées au parlement seront des lois islamiques, il n'est point nécessaire de faire siéger les juristes coutumiers au sein du Conseil gardien. Dans la République Islamique, les juristes sont les clergés et les clergés sont des juristes. Voir : *Les détails de débats de l'Assemblée de vérification finale de Constitution de la République Islamique d'Iran*, séance N° 36- 10/10/1979(1358/07/09). L'Ayatollah Lotfollah SAFI, qui devint plus tard le président du Conseil gardien, soutenait la même opinion que M. KHAMENEI. Mais, le vice-président de l'Assemblée, l'Ayatollah BEHESHTI, s'est, clairement opposé à la proposition de M. KHAMENEI en arguant que la Constitution n'est pas que le droit islamique. Voir : *Les détails des débats de l'Assemblée de vérification finale de Constitution de la République Islamique d'Iran*, séance N° 36- 10/10/1979(1358/07/09).

Enfin, une autre question s'est posée : celle de savoir si la mise en place du Conseil gardien dispense les tribunaux judiciaires d'effectuer un contrôle de constitutionnalité. D'un côté, vu les caractères systématique et préventif du contrôle exercé par le Conseil gardien, il ne serait pas admissible de permettre un contrôle parallèle par les tribunaux judiciaires ou administratifs sous quelque prétexte que ce soit. D'un autre côté, le professeur Nasser KATOUZIAN argumente que le Conseil gardien est prévu pour exercer un contrôle objectif¹ de constitutionnalité et ceci ne va pas à l'encontre de la compétence du juge ordinaire pour déterminer la loi dominante. Ceci veut dire que la Constitution doit être considérée comme une loi ordinaire parmi d'autres lois et, en cas de conflit entre eux, le juge ordinaire *a le droit* de choisir la loi dominante².

En tout état de cause, il nous semble que la logique d'un véritable contrôle *obligatoire*, concentré et préventif (exercé ici par le Conseil gardien) ne serait facilement conciliable avec un autre contrôle parallèle exercé par les tribunaux de droit commun (système américain), tout en sachant, cependant que certains pays comme le Portugal sont allés dans le sens d'une cohabitation entre les deux modèles américain (diffus) et autrichien (concentré) de contrôle de la constitutionnalité³.

1. Noi

2. KATOUZIAN (N.), *Philosophie du droit*, Téhéran, société de publication Enteshar t. II, 1998, pp. 170 et 171.

3. Selon professeur MOREIRA Vital, « À la différence de ce qui se passe dans les systèmes de type "autrichien" - où, en règle générale, les tribunaux de droit commun ne disposent pas du pouvoir de refuser l'application de normes pour inconstitutionnalité et doivent renvoyer au Tribunal constitutionnel les questions de constitutionnalité soulevées -, mais en conformité avec le système de *judicial review* américain, les tribunaux portugais décident eux-mêmes de la constitutionnalité des normes qu'ils doivent appliquer, et écartent celles qu'ils considèrent inconstitutionnelles. Toutefois, les décisions des tribunaux de droit commun à propos de questions de constitutionnalité peuvent toujours faire l'objet d'un recours devant le Tribunal constitutionnel. Et lorsqu'il s'agit du *refus de l'application* de certaines catégories de normes les plus importantes (notamment celles contenues dans les lois et conventions internationales), le recours devant le Tribunal constitutionnel est obligatoire, ce dernier ayant le dernier mot. En définitive, *seul le Tribunal constitutionnel peut laisser inappliqués certains types de normes (notamment les lois) pour inconstitutionnalité* ». Cf. MOREIRA, Vital, "Le Tribunal constitutionnel portugais: le 'contrôle concret' dans le cadre d'un système mixte de justice constitutionnelle", *Les Cahiers du Conseil Constitutionnel*, N° 10, 2001, pp. 21-34. Sur l'expérience portugaise voir aussi FAVOREU (L.), *Les cours constitutionnelles*, Paris, PUF, 3^e éd., 1996, p.104 et s.

Conclusion

La justice constitutionnelle peut être conçue comme un instrument neutre. Elle n'est inhérente ni à la démocratie¹ ni à l'absolutisme. Il s'agirait d'un outil qui est servi tantôt par des régimes laïques et démocratiques- comme la France- tantôt par des régimes religieux comme la République islamique d'Iran.

Le Conseil gardien a, de par la volonté des premiers rédacteurs du projet constitutionnel de la République islamique d'Iran, de nombreuses ressemblances avec le Conseil constitutionnel français. Il est même inspiré de ce dernier sur le plan formel. Ce constat nous mène à conclure que les justices constitutionnelles iranienne et française font partie de la même famille, c'est-à-dire la famille kelsen-européenne de la justice constitutionnelle. Néanmoins, cette unité familiale n'a pas le pouvoir magique d'escamoter les divergences, notamment matérielles, qui séparent les systèmes français et iranien.

Dans une approche historique, on peut, aisément, constater que la finalité de la création du Conseil gardien était de faire échec aux entreprises qui pouvaient menacer la structure constitutionnelle et religieuse du pays dans son ensemble, ni plus ni moins. Mais, la question qui se pose est de savoir si la justice constitutionnelle iranienne a eu la sagesse de s'adapter aux enjeux et besoins du nouveau monde?

1. Selon Bernard STIRN, sans qu'il y ait de lien nécessaire entre contrôle de constitutionnalité et démocratie, les deux vont de plus en plus souvent de pair. L'expérience française du Conseil constitutionnel forme une illustration particulièrement marquante de cette alliance. Cf. STIRN (B.), *Les libertés en question*, Paris, Montchrestien, 5^e éd., 2004, p. 55.

Résumé

La stratégie des pays islamiques en vue d'un colloque sur les droits de l'homme

Mohamad Hossein Mozafari

La prise de position des pays islamiques à propos des droits de l'homme est déroutante et presque contradictoire. Alors que certains pays islamiques ont toujours prétendu que le siège des droits de l'homme appartient à une institution occidentale et ne s'adapte pas avec la culture islamique, certains d'entre eux ont reconnu les accords internationaux et les ont acceptés. Cet article tâchera de montrer les incompatibilités des prises de position et s'efforcera de tracer le processus qui aboutit aux différentes stratégies au sujet des droits de l'homme.

L'auteur de cet article estime que le climat politique qui existe dans les relations internationales ne s'apprête pas encore pour la rédaction des projets de loi concernant les droits de l'homme et ces pays ne possèdent pas le statut nécessaire pour en concevoir les lois.

Même si après l'adoption de la déclaration universelle des droits de l'homme, plusieurs pays islamiques ont pu se libérer des jugs du colonialisme des pays européens et faire reconnaître leur identité et ont pu choisir la stratégie de substitution dans le colloque qui concerne les droits de l'homme. Au moment où les lois internationales concernant les droits de l'homme s'accomplissent, les pays islamiques tentent de

choisir la stratégie de changement en acceptant les accords internationaux et ceci malgré les conditions douteuses et néfastes. Ces stratégies ambitieuses, ont confronté les pays islamiques avec les droits de l'homme et ont porté atteinte à la généralisation du système de ces droits.

Finalemment ces confrontations et ces interactions ont conduit les pays islamiques à une stratégie complémentaire.

Étymologie et le rapport entre Fiqh et le droit positif

Seyed Mohammad Shahrestani

Cet article va se baser sur deux chapitres . pour cette étude nous avons, dans un premier chapitre la définition du Fiqh, Shari'a, droit ainsi que la loi.

Cet détail va préciser aussi le sens étymologique du terme ainsi que le sens juridique et leur ligne terminologique.

En outre, après avoir observé le premier chapitre, nous allons consacrer le deuxième chapitre à traiter le lien organique entre Fiqh et le Droit et également leur notion.

Dans cet chapitre ce qui vise du Fiqh c'est son propre sens juridique en tant qu'une science. En plus, ce qui vise du droit positif c'est la science du droit. Il nous semble que, dans les deux domaines et à l'égard du récrit religieux ou la loi, on peut envisager trois étapes. En premier lieu, c'est l'étape de la théorisation ou l'analyse scientifique. En seconde lieu, c'est la perception du récrit religieux ou la ratification de la loi.

Troisièmement, on visera l'étape de l'application et de l'imposer la loi. Les ressemblances, les différences, aussi que les interactions sont imaginables.

À la fin du deuxiem chapitre, nous allons étudier la lecture et la critique accomplit par certaines approches juridiques contemporaines. Selon cette vision, en raison de l'origine, la nature et les caractéristiques tout à fait différend du Fiqh et droit, l'imagination d'un rapport entre les deux ne nous semble pas facil.

À l'issu de cette recherche, malgré certaines différences entre le domaine du Fiqh et le droit, nous arriverons à justifier certains ressemblances et les diverses rapports entre les deux champs.

Les fondements de la jurisprudence islamique selon le Coran

Sources, bases et valeurs des lois islamiques

Seyed Monzer Hakim

L'étendue du débat sur la justice dans le Coran, illustre le statut qu'il occupe dans les enseignements coraniques. Cet article vise à déterminer le fondement et l'importance de ce sujet à propos des lois islamiques. Des solutions générales et fondamentales seront apportées pour arriver au Charia et atteindre les buts des envoyés de Dieu (expansion de la justice dans les sociétés) par le biais de cette recherche. L'accent sera mis sur les bases du Charia, des lois et leurs multiples influences au niveau de la compréhension et leurs applications dans le Coran tout en proposant de multiples solutions pour résoudre les problèmes éventuels dans ce domaine.

La philosophie des droits islamiques selon Alameh Tabatabai¹

Seyed Mehdi Tabatabai

Ce qui caractérise la jurisprudence islamique à l'encontre de toutes les autres religions, c'est sa capacité de pouvoir prendre en compte non seulement les aspects d'ordre privé, les aspects sociaux et les droits mais également tous les aspects de la vie des humains.

C'est dans ce cadre que les lois islamiques s'établissent et ses bases qui sont débattues depuis plus de mille ans dans des colloques, se reposent sur les documents et les sources pures de l'Islam- surtout le Livre et la Tradition.

De nos jours grâce aux documents et aux éléments particuliers aux lois islamiques, plus nous portons notre regard sur cet assemblage dynamique et conforme, plus nous comprenons les règles et les éléments généralisés qui se fondent sur l'ensemble des lois juridiques islamiques

1. Alameh Seyed Mohamad Tabatabai est l'un des grands penseurs de l'Islam et interpréteur de Al mizan.

Ce grand penseur en avance sur son temps a cette caractéristique d'être un grand chercheur surtout en ce qui concerne l'interprétation de Al mizan et d'autres sujets sur le savoir auxquels on n'accordait pas une grande importance à son époque.

On n'a guère parlé de son savoir sur les lois islamiques car il était considéré surtout comme interpréteur et philosophe alors qu'il a fait ses études auprès des l'un un des plus grands chercheurs dans ce domaine. Il a enseigné également au Hawwza.

et qui, justement malgré leur importance et leur rôle déterminant, n'ont pas été prises en considération comme il se doit. Cet article est un début sur l'étude des bases de la philosophie des lois et des droits islamiques de point de vue d'Alameh Seyed Mohamad Hossein Tabatabai, l'un des penseurs contemporains de l'Islam.

الموصل إلى معرفة أسس العدالة الدستورية في إيران، يكفي أن نقف على الحركة الدستورية التي أطاحت بمشروعية النظام السلطوي وشككت فيه، وقدمت لأول مرة مفهوماً جديداً عن عدالة القانون، وأن نعرف مدى تأثيرها على تأسيس مجلس أمناء الدستور والمنظومة القضائية على ضوء القانون الأساسي، بالإضافة إلى معرفة علاقة النظام السياسي الإيراني الحالي بالماضي.

تعريف العدالة الدستورية في إيران محاولة لدراسة منهج أساسي في إيران

علي أكبر الجرجي

بناء على ما ورد في الأمثال الإيرانية، يعتبر التاريخ بمثابة المصباح الذي ينيّر الطريق أمام البشر اللاحقين، وبعبارة أخرى هو بمثابة تراث كبير يحتوي على جميع مجرّبات الماضين من أسلافنا. وفيما يرتبط بالقانون الأساسي، نقول: بما أنّه ينبغي أن يتمّ وضع القانون على أساس ما طرح من نظريات وتجريبيات في العقود الأخيرة، فلا شكّ في أنّه سوف يطرح موضوع التجاذب. والظاهر أنّ إدراك القانون الأساسي الآن وعرضه وبيانه بل ونقده أيضاً لا يتشابه أبداً مع ما كان موجوداً فيما سبق على امتداد التاريخ.

وللعثور على مثل هذه الجذور والأسس القانونيّة، ينبغي أن لا نقوم بما يقوم به الكتاب الفرنسيون من الاهتمام بنشوء التاريخ ووجوده، فما دامت العدالة الدستورية غير موجودة فيما مضى من تاريخ الأمم المعاصرة، فلن يكون الاعتماد على عوامل التشابه والاختلاف للوصول إلى دستوريّة القانون الأساسي وضبطه طريقاً صحيحاً.

وفراراً من العمل على بناء تاريخي آخر، وللعثور على السبيل الصحيح

الفقه والحقوق العرفية والعلاقة بينهما

السيد محمد الشهرستاني

يتألف هذا المقال من فصلين. جرى في الفصل الأول تعريف الفقه، الشريعة، الحقوق والقانون. حيث تمّ في هذا الفصل بيان المعاني اللغوية والاصطلاحية لهذه الكلمات الأربعة ومدى الارتباط فيما بينها. واختصّ الفصل الثاني بالبحث عن العلاقة بين الفقه والحقوق ومفهوم هذه العلاقة. وتمت الإشارة في هذا الفصل إلى أنّ المراد من الفقه - في أحد معانيه - هو علم الفقه، كما أنّ المراد من الحقوق هو علم الحقوق. ويبدو أنّ كلا من هذين العلمين يحتوي في نسبته إلى كلّ حكم أو قانون على ثلاثة مراحل:

١- مرحلة التنظير والتحليل العلمي؛

٢- مرحلة استنباط الحكم أو إقرار القانون؛

٣- مرحلة تطبيق الحكم أو القانون.

ويمكن في هذه المراحل الثلاثة دراسة حالات التشابه والاختلاف بين هذين العلمين. وفي نهاية الفصل الثاني، تمّ استعراض رأي بعض علماء الحقوق المعاصرين ونقده بشكل مختصر. وعلى ضوء ما يذهب إليه هذا الرأي من أنّ منشأ الفقه وماهيته وخصوصياته مختلفة تماماً عن منشأ الحقوق وماهيته وخصوصياته، يقول بأنّه لا يمكن إيجاد أي نوع من العلاقة بين هذين العلمين. وورد في الجواب أنّه مع وجود اختلاف بين الفقه والحقوق، إلا أنّه يمكن أن يشاهد بعض أنواع التشابه بينهما، أو يلاحظ وجود ارتباط بينهما، وتمّ الاستدلال على ذلك.

الإسلامية المستقلة ووضع استراتيجية بديلة لقضية حقوق الإنسان. وعندما تمّ مناقشة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سعت بعض الدول الإسلامية عبر إمضاء الاتفاقات الدوليّة حول حقوق الإنسان إلى اعتماد استراتيجية تغيير بعض الشروط الفاسدة فيها.

وقد وضعت هذه الاستراتيجية البعيدة الأمد الدول الإسلامية مقابل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعملت على التشكيك بعموم هذا الإعلان، وفي نهاية المطاف أدّى ذلك السجال إلى جعل اعتماد الدول الإسلامية استراتيجية متممة في هذا الصدد.

استراتيجية الدول الإسلامية حول جدلية حقوق الإنسان

محمد حسين مظفري^١

تمتة مواقف مختلفة في الدول الإسلامية من قضية حقوق الإنسان قد تصل إلى حدّ التناقض أيضاً. حيث تدّعي بعض الدول الإسلامية أنّ قضية حقوق الإنسان عبارة عن طرح غربي لا يتطابق مع الثقافة الإسلامية، كما أنّ هناك دولاً إسلامية أخرى قد أمضت ووقّعت بشكل رسمي على المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان. وقد سعت هذه المقالة إلى تحديد ماهية تلك المواقف والإشارة إلى السجال الدائر بينها، كما وتحاول إعطاء رؤية واضحة عن الأسباب التي أدّت إلى اعتماد استراتيجيات مختلفة في موضوع حقوق الإنسان.

من هنا يعتقد صاحب المقالة بأنّ المناخ السياسي السائد في العلاقات الدولية لا يتيح - بالشكل المطلوب - للدول الإسلامية المشاركة في إعداد الأطر الأساسية لمسودة حقوق الإنسان، كما ليس بمقدور هذه الدول اتّخاذ موقف موحد وصلب حيال قضية حقوق الإنسان. نعم، لقد استطاعت بعض الدول الإسلامية - بعد إمضاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - أن تتحرّر من نير الاستعمار الأوروبي وإعلان الاستقلال عنها، ثم العمل مع سائر الدول الإسلامية الأخرى على بيان هويّتهم

١. مدير مركز الحوار بين الأديان، مؤسّسة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران.

خلاصة المقالات

الحياة الحاضرة؟»، وأجاب في هذا الفصل على الإشكالية المتقدمة مع ذكر أدلة على ذلك. فقد ذكر أنّ نوعيّة اللباس وكيفيّة الطعام وطبيعة العلاقات الاجتماعيّة ووسائل النقل و... تختلف من عصر لآخر، لكن في نفس الوقت تبقى حاجة الإنسان إلى أصل اللباس والطعام والعلاقات الاجتماعيّة و... ثابتة في كلّ عصر وزمان؛ لأنّها وليدة الحاجات الفطريّة عند الإنسان التي لا تقبل التغيير. وعلى هذا الأساس، تكون كليات الأحكام الإسلاميّة ثابتة لا تتغيّر في كلّ زمان ومكان؛ لاعتمادها على أساس الفطرة البشريّة التي لا تتغيّر، في حين أنّ الأحكام الجزئيّة المتعلقة بخصوصيّات الزمان والمكان - كالمسائل الماليّة ووسائل الدفاع - فهي مبنية على أساس مصالح ومقتضيات قابلة للتغيير، وهي من الأمور المفوّضة إلى الوالي والحاكم^١.

وفي هذا الصدد يشير العلامة إلى واحدة من أهمّ وظائف الحاكم وولي أمر المسلمين، وهذا الأمر يفيد في إكمال مبحث الولاية والحكومة في الإسلام، فيقول:

«... فإنّ الوالي نسبته إلى ساحة ولايته كنسبة الرجل إلى بيته، فله أن يعزم ويجري فيها ما لربّ البيت أن يتصرّف به في بيته وفيما أمره إليه، فلوالي الأمر أن يعزم على أمور من شؤون المجتمع في داخله أو خارجه ممّا يتعلّق بالحرب أو السلم - ماليّة أو غير ماليّة - يراعي فيها صلاح حال المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين، كما قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^٢ كلّ ذلك في الأمور العامّة (للمجتمع). وهذه أحكام وعزمات جزئيّة تتغيّر بتغيير المصالح والأسباب التي لا تنزال يحدث منها شيء ويزول منها شيء، غير الأحكام الإلهيّة التي يشتمل عليها الكتاب والسنة ولا سبيل للنسخ إليها»^٣.

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢١.

٢. سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

٣. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٤.

ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ العلامة يولي اهتماماً بالغاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قياساً بسائر الأحكام الفقهيّة الإسلاميّة الأخرى، وخاصّة من الجانب الاجتماعي والحكومي، ويعتبر أنّها من اللوازم الأساسيّة والأركان الهامّة للنظريّة الحكوميّة في الإسلام، وهذا الأمر يستحقّ بحثاً مستقلاًّ ينبغي تناوله في محله. وعلى العموم، يمكن أن تدرس نظريّة الحكومة عند العلامة الطباطبائيّ رحمته من جوانب مختلفة وبشكل عميق، واستيفاء البحث في ذلك خارج عن حدود هذه المقالة.

٣) استمرار أحكام الإسلام

من جملة الشبهات المطروحة في مجال الأحكام والقوانين الإسلاميّة، هو قولهم: إنّ القوانين والأحكام التي أصدرها الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً وعالج فيها مشكلات ذلك العصر، على فرض أنّها عملت على تأمين السعادة في ذلك المجتمع، هل يمكن أن تعدّ كافية في العصر الحاضر، خصوصاً مع ملاحظة وجود التطوّر العلمي والحضاري الذي أدّى إلى حصول هذه التغييرات التي طرأت على المجتمع على الصعيد الاجتماعي والسياسي والثقافي، وهل يمكنها أن تؤمّن سعادة هذا المجتمع البشري الآن أم لا؟

وأحياناً يكون البحث في هذا المورد مصداقياً، ويُصَبّ الإشكال فيه على بعض أحكام الإسلام؛ فيقال بأنّ هذا الحكم الخاص إنّما شرّع مراعاة لأحوال وظروف ذلك العصر، لكن مع وجود هذا التغيير في الحياة والثقافة وفي كينيّة التفكير أيضاً، لا بدّ من إعادة النظر في ذلك الحكم أيضاً، وبعبارة أكثر إنصافاً يقال: من الضروري أن تُعاد دراسة الأدلّة والمباني التي يعتمد عليها هذا النوع من الأحكام، ويتمّ تحليلها من وجهة نظر مختلفة.

وهذا الموضوع - كالموضوعات المتقدّمة - تناوله العلامة الطباطبائيّ ضمن ما تناوله من مباحث فلسفة الفقه تحت عنوان: «هل الإسلام بشريّته يفي بإسعاد هذه

المادية المبنية على أساس التمتع الدنيوي للإنسان والمجتمع، وبسبب روح الاستثمار المسيطر عليها. حيث عملت هذه المجتمعات - في الواقع - على استبدال الملك المستبد الذي كان في حكومات العصور السالفة بالمجتمع المستبد والأناني، الذي لا يفكر بغير إرضاء ميوله المادية والتمتع بالأهواء الدنيوية بأي شكل من الأشكال، ولا مكان عنده للأخلاق المبنية على أساس الوحي والتوحيد^١.

٢. يرجع الفرق الثاني إلى مسألة التفاضل بين الناس التي يمارسها أصحاب النظريات غير الدينية بشكل عام، ومدعوا الديمقراطية بشكل خاص؛ إذ طبقاً لأهدافها المادية التي تقدمت في الفارق الأول، تؤدي في مقام العمل إلى تسلط فئة خاصة تتميز ببعض الخصائص؛ كالثروة والقدرة والمقام، والتي لم يقبل الإسلام أيّاً منها أساساً للتفاضل، وإن كانت النظرية تدعي أنّ هذه الحكومة هي حكومة الناس على الناس. وهذا النوع من الحكومات القائم على أساس التفاضل والطبقية سيؤدي في النهاية إلى ظهور الفساد في المجتمع.

لكننا نرى في الإسلام أنّ القانون يطبق على الجميع بالسوية، وأنّ الجميع مشتركون في تطبيق المقررات الدينية في المجتمع، ولا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم، ولا بين الفقير والغني، ولا بين الحرّ والعبد، ولا بين الصغير والكبير، ولا بين الرجل والمرأة^٢.

٣. الفرق الثالث يرجع إلى السلطة التنفيذية، حيث يقول في ذلك العلامة:

«ومنها أنّ القوة المجرية في الإسلام ليست هي طائفة متميزة في المجتمع، بل تعمّ جميع أفراد المجتمع، فعلى كلّ فرد أن يدعو إلى الخير ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»^٣.

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٣.

٢. المصدر السابق، ص ١٢٤.

٣. المصدر السابق.

الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ، وهي سنة الإمامة دون الملوكية والإمبراطورية، و(ينبغي على الحاكم) السير فيهم بحفاظة الأحكام من غير تغيير، والتولي بالشورى في غير الأحكام من حوادث الوقت والمحل كما تقدم، والدليل على ذلك كله: جميع ما تقدم من الآيات في ولاية النبي ﷺ مضافة إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^١.

٢) الاختلاف بين الإسلام وسائر المناهج في نظرية الحكومة

يلفت العلامة في تنمة هذا البحث إلى أن نموذج الحكومة الشعبية التي بينها القرآن تختلف عن سائر أشكال الحكومات؛ كالسلطة الملكية؛ حيث ترى تلك الحكومة أن أموال الله جميعها ملك للملك صاحب السلطة، وأن عباد الله عبيد له وأرقاء لديه يفعل بهم ما يحلو له^٢.

كما يشير إلى أن نموذج الحكومة في الإسلام يختلف أيضاً عن النظرية الديمقراطية الغربية اختلافاً أساسياً عميقاً، ثم يشرع ببيان أهم تلك الاختلافات بينها مستنداً في ذلك إلى القرآن ومعتمداً على معرفة تفصيلية وواضحة للبناء الفكري والفلسفي الذي يستند إليه النظام السياسي في المجتمعات الأخرى، ويمكن فهرسة تلك الاختلافات بالشكل التالي:

١. تختلف النظريات الفلسفية السياسية للعالم المعاصر - وخصوصاً الديمقراطية منها - مع الإسلام ومع نظرية الحكومة الدينية عنده اختلافاً أساسياً وجذرياً، ويعتقد العلامة بأن الحكومات الديمقراطية قد أخذت شكلاً آخر من الاستبداد والتسلط على المجتمعات والأمم الضعيفة والاستفادة منها؛ وذلك بفعل نظرتها

١. سورة الأحزاب، الآية ٢١.

٢. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٤ و ١٢٥.

٣. المصدر السابق، ص ١٢٣.

وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا^١، وقوله **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾**^٢...^٣.

ويضيف بعد ذكره آيات أخرى^٤ بأن جميع هذه الآيات تدلّ على أنه ينبغي - في المجتمع الديني الذي تكون قوانينه وأحكامه مطابقة للشرع - دعوة أفراد المجتمع كلّهم لتطبيق هذه القوانين، وأن يوكل إليهم أمر تطبيق الأمور الاجتماعية وإدارة المجتمع على أساس الأوامر والقوانين الإلهية^٥.

وبناء على ذلك، فتطبيق الأحكام الاجتماعية وإدارة المجتمع كان ملقى على عاتق أفراد الأمة الإسلامية حتى في عصر النبي الأكرم ﷺ، وكان كلّ منهم مسؤولاً قبال هذا التكليف. نعم، وظيفة رسول الله ﷺ تتمثل في الدعوة والهداية وتربية أفراد المجتمع، وهو المتعين عند الله للقيام على شأن الأمة وولاية أمورهم في الدنيا والآخرة ما دام حياً^٦.

ويعتقد العلامة بأن إدارة أمور المجتمع ترجع بعد وفاة النبي ﷺ وفقدان الإمام إلى أفراد المجتمع، حيث تعتقد الشيعة بأن خليفة النبي ينبغي أن يكون منصوباً عليه من قبل الله تعالى والرسول الأكرم ﷺ، وأما بعد غيبة الإمام الثاني عشر - كما في زماننا الحاضر - فالأمر موكول إلى المسلمين، ثم يضيف بقوله:

«والذي يمكن أن يُستفاد من الكتاب في ذلك أنّ عليهم (أي المسلمين) تعيين

١. سورة النور، الآية ٢.

٢. سورة المائدة، الآية ٣٨.

٣. التفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٢.

٤. الآيات هي: ١٧٩ من سورة البقرة، و ٢ من سورة الطلاق، و ١٠٣ من سورة آل عمران، و ١٣ من سورة الشورى، و ١٤٤ من سورة آل عمران.

٥. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٣.

٦. المصدر السابق.

ويعتقد العلامة أنّ إدارة المجتمع الإسلامي من وظائف النبي الأكرم ﷺ، وفي تحقيقه لوجوب إطاعته على المسلمين استند إلى آيات من القرآن الكريم، وأحال التحقيق المعمق في هذا الموضوع إلى دراسة سيرته والآيات النازلة في الأخلاق والقوانين الشرعية والأحكام العبادية والمعاملية والسياسية و...^١.

وفي تحقيق أعمق وأدقّ ضمن تحليل اجتماعي دقيق يكشف فيه بوضوح المكانة الإدارية للنبي والمجتمع الإسلامي، ويعدّ هذا التحقيق بمثابة نظرية جامعة وطرح جديد في هذا المجال. حيث يعتقد بأنّ مطبّق الأحكام في المجتمع الإسلامي ينبغي أن يكون جميع أفراد هذا المجتمع، وهم يمثلون في الواقع دور الحاكم، ويُعتبر كلّ منهم مسؤولاً أمام نفسه وأمام الآخرين، وفي هذا الصدد يقول:

«وها هنا نكتة أخرى يجب على الباحث الاعتناء بأمرها؛ وهو أنّ عامّة الآيات المتضمنة لإقامة العبادات والقيام بأمر الجهاد وإجراء الحدود والقصاص وغير ذلك توجه خطاباتها إلى عامّة المؤمنين دون النبي ﷺ خاصة؛ كقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^٢، وقوله ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^٣، وقوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^٤، وقوله ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^٥، وقوله ﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾^٦، وقوله ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^٧، وقوله ﴿الزَّانِيَةُ﴾

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٢.

٢. سورة النساء، الآية ٧٧.

٣. سورة البقرة، الآية ١٩٥.

٤. سورة البقرة، الآية ١٨٣.

٥. سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

٦. سورة المائدة، الآية ٣٥.

٧. سورة الحج، الآية ٧٨.

القرآنية والتاريخية، ويخرج من ذلك بنتيجة مفادها أنّ الدين الإسلامي هو الوحيد الذي اعتبر أنّ البرامج الإنسانية أخذت الجهة الاجتماعية له بعنوان كونها موضوعاً مستقلاً^١.

مع ملاحظة ما تقدّم في المبحث السابق حول تأثير التوحيد والأخلاق في إيجاد الفتوى الدينية، بالإضافة إلى تأكيد الكثير من الأحكام الإسلامية على أثر المجتمع، يتّضح أنّه لكي يتمّ ضمان تطبيق الأحكام والقوانين الاجتماعية في الإسلام إلى جانب الأمور التي تعدّ فردية، لا بدّ أولاً من العمل على نشر التوحيد والأخلاق الفاضلة في المجتمع، بل ينبغي أن تكون الأهداف العامة لأي نشاط اجتماعي أو حكومي تتمحور حول بثّ روح التوحيد ثمّ الأخلاق الإسلامية في المجتمع. وفي هذه الحالة سوف تنهياً أرضية العمل بالأحكام الشرعية أيضاً.

نكتفي بعرض هذا المقدار من هذا البحث، لكن إكمالاً له نتعرّض لبيان موضوعين عامين ومهمّين حول اجتماعية الأحكام الإسلامية.

١) الولاية والحكومة في المجتمع الإسلامي

لا شكّ أنّ بحث الحكومة من أهمّ الموضوعات بين الأحكام الاجتماعية في الإسلام، وقد أيد ذلك القرآن من جهات مختلفة، كما أفرد له العلامة الطباطبائي في الميزان بحثاً رائعاً.

ففي ذيل كلامه عن العلاقات الإنسانية في المجتمع عرض فضلاً مستقلاً بعنوان «من الذي يتقلّد ولاية المجتمع في الإسلام وما سيرته»، حيث تحدّث بشكل مختصر حول الفلسفة السياسية في الإسلام والحكومة الإسلامية، وعرض آراء متعدّدة حول ذلك.

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ٩٥.

٢. المصدر السابق، ص ٩٧.

وتعرض في أحد فصول هذا البحث بعنوان «الإسلام وعنايته بالاجتماع» لبيان أن الأحكام الإسلامية هي أحكام اجتماعية؛ حيث يقول:

«لا ريب أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحاً، ولم يهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه. فانظر إن أردت زيادة تبصّر في ذلك إلى سعة الأعمال الإنسانية التي تعجز عن إحصائها الفكرة، وإلى تشعبها إلى أجناسها وأنواعها وأصنافها، ثم انظر إلى إحصاء هذه الشريعة الإلهية لها وإحاطتها بها وبسط أحكامها عليها ترى عجباً، ثم انظر إلى تقليبه ذلك كله في قالب الاجتماع ترى أنه أنفذ روح الاجتماع فيها غاية ما يمكن من الإنفاذ»^١.

ويستدل العلامة في فصل آخر تحت عنوان «الإسلام اجتماعي بجميع شؤونه» ببعض الآيات القرآنية - وخاصة آية ﴿وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^٢ - على أن وصف الاجتماع مأخوذ في جميع الأحكام والقوانين الإسلامية التي يمكن أن تؤدي بشكل اجتماعي، بحسب ما يليق بها وبحسب ما يتناسب مع الهدف الملاحظ فيها؛ من قبيل حكم الجهاد الذي نرى أن الشارع قد شرع الاجتماع فيه بشكل مباشر بما يكفي لنجاح الدفاع، وشرع وجوب الصوم والحج؛ لاجتماع الناس للصيام والحج، وتم ذلك بالتأكيد على صلاتي العيدين الفطر والأضحى، وشرع الصلوات اليومية ولم يوجب الجماعة فيها، لكنه تدارك ذلك بأن أوجب صلاة الجمعة في كل أسبوع مرة^٣.

ثم تعرض لمقارنة الإسلام مع سائر الشرائع والأديان الأخرى المذكورة في القرآن، بالإضافة إلى الأنظمة التي تعدّ متحضرة، معتمداً في ذلك على الأدلة

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ٩٤.

٢. سورة آل عمران، الآية ٢٠٠.

٣. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٦-١٢٧.

أول من ندب إلى الحياة الاجتماعية وأمر بالمحافظة عليها وأكد على توطيد العلاقات الاجتماعية هو «الأديان» و «الأنبياء الإلهيون»، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^١.

وقد أورد العلامة رحمته بعد هذه الآية والآية ١٣ من سورة الشورى^٢:

«فَأَنبَأَ أَنْ رَفَعَ الْاِخْتِلَافَ مِنْ بَيْنِ النَّاسِ وَابْتِغَادَ الْاِتِّحَادِ فِي كَلِمَتِهِمْ أَيْمَانًا كَانَ فِي صُورَةِ

الدَّعْوَةِ إِلَى إِقَامَةِ الدِّينِ وَعَدَمِ التَّفَرُّقِ فِيهِ، فَالَّذِينَ كَانُوا يَضْمَنُ اجْتِمَاعَهُمُ الصَّالِحِ»^٣.

وعليه، فالإسلام من بين جميع الأديان والشرائع قد أولى عناية خاصة وحث بشكل واضح على العلاقات الاجتماعية في المجتمع؛ بحيث أن الكثير من أحكامه - حتى الأحكام العبادية - لوحظ فيها بعض الجهات الاجتماعية.

ويمكن عدّ العلامة الطباطبائي من بين المفكرين المسلمين والمفسرين الشيعة المعاصرين من جملة الأفراد النادرين الذين كان لديهم التفات إلى هذا الأمر، وجعل له قسطاً وافراً من البحث العلمي أثناء تعرّضه للآيات ومعالجته للأمور الاجتماعية والموضوعات الدينية المختلفة، وخاصة عند تناوله لدراسة الأحكام الشرعية.

ويعدّ ما ذكره العلامة في ذيل الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران تحت عنوان: «كلام في المراقبة في المجتمع الإسلامي» من أطول الأبحاث الاجتماعية التي تعرّض لها في تفسيره؛ حيث بيّن ضمن خمسة عشر فصلاً كون الإنسان مخلوقاً اجتماعياً، وشرح علاقته بالمجتمع والأحكام الاجتماعية في الإسلام و...

١. سورة البقرة، الآية ٢١٣. وانظر أيضاً الميزان، ج ٤، ص ٩٣.

٢. وهي الآية: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾.

٣. تفسير الميزان، ج ٤، ص ٩٣.

معيناً لم يجعل للأخلاق المبنية على أساس التوحيد مكاناً في تشريعاته، فلن يمتلك ذلك المجتمع سوى حفنة من القوانين المدونة في طيات الكتب وبين الأوراق، دون أن يكون لها أي نتيجة عملية. وعلى ضوء ذلك، لا بدّ أولاً من إعداد الأرضية اللازمة في المجتمع لتطبيق القوانين والأحكام الإسلامية. التي هي التوحيد والأخلاق الفاضلة بشكل أفضل. وبعد ذلك يتم دعوة الناس إلى العمل على طبق الشريعة. ومن الأبحاث المتقدمة، يتّضح لنا أيضاً أنّ الحرية بمفهومها الغربي لا معنى لها في الإسلام؛ لأنّ الحرية في المجتمعات الغربية كفلسفة التقنين عندهم، باعتبار أنّ نتيجتها منح إرادة الإنسان مقاماً يخوّله القيام بأيّ أمر يناسبه، لكن مع قيد أن تكون هذه الإرادة موافقة لرأي الأكثرية. وفي الواقع، الحرية بهذا المعنى إنّما يصحّ طرحها في مجال التشريع والتقنين فيما إذا كان المحور والملاك هو نفس الإنسان ورغباته المادية لا شيئاً آخر، ومن الواضح أنّ القوانين في هذه الحالة لن تفقد ثباتها فقط، بل سوف يميل أفراد المجتمع كلّ يوم إلى سنّ قوانين جديدة بحسب ما تميل إليه أهواؤهم ورغباتهم المادية. وهذا الأمر مردود في التشريعات الإسلامية، وبالتالي من الطبيعي أن لا يكون لمثل هذه الحرية معنى في الإسلام^١.

علاقة أحكام الإسلام بالضرورات الاجتماعية

يميل النوع الإنساني - بنحو فطري - إلى الحياة الاجتماعية؛ وذلك مراعاة لحاجاته الروحية والمادية، وهذا الأمر لا يحتاج إلى دليل وبحث. وقد صرح القرآن الكريم في آيات مختلفة بهذا الأمر^٢. لكن ما هو المهمّ لدينا في هذا المجال، هو أنّ

١. ويمكن أن نشاهد نماذج بارزة لهذا الأمر في وضع القوانين القائمة على أساس الأعمال المنافية للعفة؛ حيث نرى في كلّ يوم شكلاً جديداً أشدّ قبحاً من سابقه، وهذا الأمر يعود في الواقع إلى أنّ المذهب الإنساني في الغرب قد ألقى عنان البشر إلى أنفسهم؛ بحيث يمكنهم أن يستوا القوانين كما يشاءون.

٢. أنظر: تفسير الميزان، ج ٤، ص ٩٢.

وبالغ في تربية الناس عليها ؛ لكون القوانين الجارية في الأعمال في ضمانها وعلى عهدتها، فهي مع الإنسان في سره وعلايته وخلوته وجلوته تؤدّي وظيفتها وتعمل عملها أحسن مما يؤدّيه شرطي مراقب، أو أيّ قوّة تبذل عنايتها في حفظ النظم»^١.

لكن مع ذلك يعتقد العلامة بأنّ الأخلاق الكريمة والتربية التي تضمن المحافظة على القوانين الإسلاميّة وإجرائها ليست كافية وحدها، إلا أن تكون مبنية على أصل آخر وهو «التوحيد». ويمكن مشاهدة النموذج البارز لهذا المطلب في المجتمعات التي ظهرها التحضّر والترقي؛ حيث ترى فلسفات الأخلاق أنّ مخالفة القانون من الأمور المخالفة للأخلاق، كما أنّ احترام القانون من الأمور الأساسيّة في الصفات الأخلاقيّة الحسنة، ومع ذلك كلّ نرى أنّ القوانين والأنظمة الاجتماعيّة والفردية الموجودة في مثل هذه المجتمعات لا تمتلك ضمانة تطبيقها؛ باعتبار أنّ الأخلاق والتربية فيها لا تبني على أساس التوحيد. ومن هنا يعتقد العلامة بأنّ الأخلاق الفاضلة نفسها بحاجة في ثباتها إلى ما يضمن تطبيقها، وذلك الضامن ليس سوى التوحيد^٢.

والنتيجة التي يمكن تحصيلها من هذا البحث هي أنّ الأحكام والتعاليم الإسلاميّة، مبنية على الأسس المتينة لـ «التوحيد» و «الأخلاق»، وهذا الأمر يوجب أن تكون القوانين العمليّة التي يتمّ عرضها على أساس أنّها الفقه الإسلامي تتضمّن نشر الأخلاق الكريمة أيضاً.

فالأحكام الإسلاميّة في مقام التشريع مبنية على أساس الأخلاق والتوحيد، لا على أساس التجربة أو على أساس أمور أخرى. وعليه فإذا فرضنا أنّ مجتمعاً

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١١٠.

٢. المصدر السابق، ص ١١١.

الفرد والمجتمع، وهذا خلافاً لسائر القوانين والمجتمعات الأخرى التي تمّ وضع أحكامها الاجتماعية والحقوقية - كما يرى العلامة - على أساس رأي الأكثرية، وبما ينسجم مع مصالحهم.

وفي معرض إشارته إلى أسس قوانين المجتمعات المدنية وعوامل نقضها يقول: «والقوانين المدنية (أي التي لا تأخذ بعين الاعتبار ما يمليه الوحي) لا تهتمّ بأزيد من تعليق الأفعال بالإرادات؛ أعني إرادة الأكثرية، ثمّ لم يهتمّوا بما تحفظ هذه الإرادة، فمهما كانت الإرادة حية شاعرة فاعلة جرى بها القانون، وإذا ماتت من جهة انحطاطٍ يعرض لنفوس الناس وهرمٍ يطرأ على بنية المجتمع، أو كانت حية لكنّها فقدت صفة الشعور والإدراك لانغمار المجتمع في الملاهي وتوسّعه في الإتراف والتمتّع، أو كانت حية شاعرة لكنّها فقدت التأثير لظهور قوّة مستبّدة فاتّقة غالبية تقهر إرادتها الأكثرية، وكذا في الحوادث التي لا سبيل للقوّة المحرية على الوقوف عليها كالجنايات السرية، أو لا سبيل لها إلى بسط سيطرتها عليها كالحوادث الخارجة عن منطقة نفوذها، ففي جميع هذه الموارد لا تنال الأمة أمنيتها من جريان القانون وانحفاظ المجتمع عن التفساد والتلاشي»^١.

ثم يشير العلامة إلى الأثر المهمّ الذي تتركه الأخلاق الكريمة على استقرار القانون في المجتمع، ويرى أنّ خواء قوانين المجتمعات المدنية من هذه الأمور هو السبب الأساس في الابتلاء والفساد الذي يصيبها. ومن هنا يعتقد بأنّ رأي الأكثرية لا يمكنه بمفرده القيام بضمان تطبيق إجراء القوانين.

بينما نرى أنّ عامل الأخلاق في الإسلام هو الأساس للقوانين والأحكام الإسلامية، وهو الضامن لإجراء تلك الأحكام في المجتمع؛ سواء كانت أحكاماً فردية أم اجتماعية. وفي هذا الصدد يقول:

«ولكن الإسلام بنى سنّته الجارية وقوانينه الموضوعة على أساس الأخلاق،

عنها، لكن ما يمكنه أن يكون الوسيلة الأفضل لإجراء القوانين في المجتمع هو أمر آخر؛ وهو ما يسمى بـ «الأخلاق الكريمة»، والذي يشير إليه العلامة بقوله:

«فالقوانين والسنن وإن كانت عادلة في حدود مفاهيمها، وأحكام الجزاء وإن كانت بالغة في شدتها لا تجرى على رسلها في المجتمع، ولا تسدّ باب الخلاف وطريق التخلف، إلا بأخلاق فاضلة إنسانية تقطع دابر الظلم والفساد؛ كملكة أتباع الحق واحترام الإنسانية والعدالة والكرامة والحياة ونشر الرحمة ونظائرها... . ثم الأخلاق لا تفي بإسعاد المجتمع ولا تسوق الإنسان إلى صلاح العمل، إلا إذا اعتمدت على التوحيد... ومن المعلوم أنّ الأخلاق إذا اعتمدت على هذه العقيدة لم يبق للإنسان هم إلا مراقبة رضاه تعالى في أعماله، وكان التقوى رادعاً داخلياً له عن ارتكاب الجرم، ولولا ارتضاع الأخلاق من ثدي هذه العقيدة - عقيدة التوحيد - لم يبق للإنسان غاية في أعماله الحيويّة إلا التمتع بمتاع الدنيا الفانية والتلذذ بلذائذ الحياة المادّية، وأقصى ما يمكنه أن يعدل به معاشه (من خلال الأخلاق دون الاعتماد على عقيدة التوحيد) فيحفظ به القوانين الاجتماعية الحيويّة...»^١.

ومن هنا يتبيّن الفرق بين القوانين والأحكام الإسلامية وبين سائر القوانين الأخلاقية والحقوقية الأخرى. فالدين الإسلامي جعل عمل الفرد فيه قائماً على أساس متين، والذي تظهر نتيجته في حصول التقوى الدينية والاجتماعية وتطور

١. أجاب العلامة الطباطبائي في طبّات كلامه هذا على سؤال هام بقوله:

«ولا يغرنك ما تشاهده من القوّة والشوكة في الأمم الراقية، والانتظام والعدل الظاهر فيما بينهم، ولم يوضع قوانينهم على أسس أخلاقية؛ حيث لا ضامن لإجرائها، فإنهم أمم يفكرون فكرة اجتماعية لا يرى الفرد منهم إلا نفع الأمة وخيرها، ولا يدفع إلا ما يضرّ أمته، ولا هم لأمتهم إلا استرقاق سائر الأمم الضعيفة واستدراهم واستعمار بلادهم واستباحة نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، فلم يورثهم هذا التقدّم والرفق إلا نقل ما كان يحمله الجبابرة الماضون على الأفراد إلى المجتمعات، فقامت الأمة اليوم مقام الفرد بالأمس». (أنظر: الميزان، ج ١١، ص ١٥٦ و١٥٧).

ثم يبيّن بشكل رائع في مكان آخر بأنّ الفهم العرفاني يمكن عدّه من القرآن أيضاً، ويوضح هذه العلاقة بقوله :

«ومن أهمّ ما يشاهد في هذا الدين ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدي إلى الوحدة التامة بينها؛ بمعنى أنّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد المجتمع، فالجميع من أجزاء الدين الإسلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال»^١.

وفي توضيح أفضل لعلاقة الإسلام بـ «التوحيد» و «الأخلاق»، يبيّن العلامة أنّ الأثر الاجتماعي لهذه العلاقة يكمن في إيجاد التقوى الدينيّة وتقوية روحية العمل بالأحكام والقبول بالقانون، وفي هذا الخصوص يشير في البداية إلى العوامل الاجتماعيّة للحاجة إلى القانون في المجتمعات البشريّة، ويرى أنّ من جملة تلك العوامل: أنّه لا مناص للإنسان من التقيّد بالسنن والقوانين التي من خلالها يتمّ الحفاظ على حقوق الآخرين، وتلزم كلّ فرد بالعمل ضمن حدود معيّنة. لكن هذه القوانين بدورها تحتاج إلى بعض الأحكام والقوانين الجزئية لضمان عدم التخلّف عن القانون والمحافظة على الأمن، والتي يتكفّل بها السلطة الحاكمة، حيث يضيف بأنّ الأمن إنّما يتحقّق فيما إذا كانت السلطة الإجرائيّة عاملة بالجرم الذي يُقترف، وكانت قادرة على أخذ المجرم ومعاقبته، أما إذا لم تكن عاملة بالجرم نتيجة الجهل أو الغفلة - وهو أمر كثير الوقوع - فعند ذلك لن يكون هناك ما يمنع من عدم إجراء ذلك القانون^٢.

وعلى هذا الأساس، فالسلطة التنفيذية الحاكمة على المجتمع يمكنها - في أحسن التقديرات - أن تجبر الناس بالقوّة والقدرة على العمل بالقوانين وتمنع من التخلّف

١. تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٠٩.

٢. المصدر السابق، ص ١١٠.

ثم ذكر الآيتين الكریمتین ٢٤ - ٢٦ من سورة إبراهيم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا...﴾ الآية، وصور هذه العلاقة بشكل أوضح وأكثر شفاقيّة، وقال: «فجعل الإيمان بالله كشجرة لها أصل وهو التوحيد لا محالة، وأكل تؤتيه كل حين بإذن ربّها، وهو العمل الصالح، وفرع وهو الخلق الكريم كالنقوى والعفة والمعرفة والشجاعة و...»^١.

ويعتمد بعد ذلك على الآية الكريمة: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^٢، ويقول:

«فجعل سعادة الصعود إلى الله وهو القرب منه تعالى للكلم الطيب وهو الاعتقاد الحقّ، وجعل الذي يصلح له ويناسبه هو الذي يرفعه ويمدّه في صعوده»^٣.
والمقصود من العمل مع العقيدة الصالحة هو القيام بالعمل مع قصد القربة، والتي هي موضوع علم الأخلاق لا موضوع علم الفقه. وبعبارة أخرى، يحتوي كلام العلامة هذا على إشارة إلى نزاع قديم محصّله: هل الأحكام الأخلاقية أحكام واجبة أم لا؛ حيث يذهب بعضهم - ومنهم العلامة - إلى وجوبها، وهذا ما يظهر من كلامه الذي يقول فيه: «وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد المجتمع»^٤.

وعلى هذا الأساس يعتقد العلامة بأنّ التوحيد يجري في جميع الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة للإسلام؛ الأعمّ من الأحكام العباديّة والسياسيّة والاقتصاديّة والحكوميّة.

١. تفسير الميزان، ج ١١، ص ١٥٥.

٢. سورة فاطر، الآية ١٠.

٣. تفسير الميزان، ج ١١، ص ١٥٥.

٤. سنذكر تمام عبارته بعد أسطر.

وسوف نتناول في البحثين التاليين الأحكام والقوانين الإسلامية من هاتين الجهتين؛ الاعتقادية والاجتماعية، وسنعمل على تحليل آراء العلامة الطباطبائي ^{رحمته} في هذا المورد.

ارتباط أحكام الإسلام بالتوحيد والأخلاق

يكشف المرحوم العلامة الطباطبائي - ضمن أبحاث مختلفة من تفسيره - عن أن الأساس في جميع الأحكام الإسلامية هو «التوحيد» و«الأخلاق الكريمة»، ثم يقوم على هذا الأساس ببيان مكانة الإسلام وخصائصه التي يتميز بها قياساً بالمدارس والمناهج الأخرى.

ويرى أن القوانين الناشئة من الضرورات الاجتماعية لا تكون - عادة - مشتملة على أسس اعتقادية ودينية، إلا في الإسلام، فإن روح التوحيد ومبدأ الإله الواحد مأخوذ في قوانينه بوضوح. وعلى ضوء ذلك، لا يقتصر الفرد في عمله وتصرفه على ما يؤدي إلى نفعه الشخصي وسعادته الدنيوية فقط، بل يتوجه أيضاً إلى السعادة الأخرى.

وسوف نشير في هذا المبحث إلى تقسيم البيانات التي أفادها العلامة وتنظيمها، والإشارة إلى آرائه في هذه المسألة.

يتناول العلامة في ذيل بحث بعنوان «التقوى الديني ودرجاته» فصلاً كاملاً باسم «القانون والأخلاق الكريمة والتوحيد»، وهو يحتوي على المطالب الجادة التي ذكرها العلامة حول هذا الموضوع؛ حيث يستفيد من الآيات القرآنية الشريفة لبيان علاقة الأحكام والمقررات الإسلامية بالتوحيد والأخلاق، ويقول:

«لا يسعد القانون إلا بإيمان تحفظه الأخلاق الكريمة، والأخلاق الكريمة لا تتم إلا بالتوحيد، فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانية وتنفّرع بالأخلاق الكريمة، وهذه الفروع هي التي تثمر ثمراتها الطيبة في المجتمع»^١.

١. تفسير الميزان، ج ١١، ص ١٥٥.

وعلى أيّ حال ، فالحياة الاجتماعية وضرورتها الخاصّة تعتبر من العوامل الطبيعية التي تعمل على تشكيل القانون والتقاليد الاجتماعية في المجتمعات. ويعتبر هذان العاملان من أهمّ العوامل لظهور هذين الشكلين من القانون (بالمعنى العام) ، والتي يكون المنشأ في كلّ منها مختلفاً عن الآخر ؛ بمعنى أنّ القوانين الدينيّة أو الحرفيّة والأسطوريّة لدى المجتمعات منفصلة تماماً عن القوانين الاجتماعية للبشر ؛ إذ نرى أنّ الأديان لم تكن تهتمّ بالعلاقات الاجتماعية للناس ، ومن جهة أخرى لم تكن الضرورات الاجتماعية تلزم المقنن المدني على التدخل في وضع الآداب والرسوم الدينيّة والأخلاقيّة. وهنا لا بدّ من التوجّه إلى أنّ فلاسفة الأخلاق عندما كانوا يوصون الناس بالتقيّد بنوع من الآداب والمقرّرات الأخلاقيّة لم يكونوا ينطلقون في ذلك من اعتقادهم ونظرتهم الدينيّة العامّة ، بل كانوا يدعون إليها انطلاقاً من المباني والأسس الفلسفيّة والعقلانيّة التي يؤمنون بها ، ومن الواضح أنّ هذه المباني لم تكن تأخذ بعين الاعتبار الجهة الأخرويّة وما وراء الطبيعة ، بل كانت تعتمد على مجرّد الفلسفة الطبيعيّة التي يعتقدون بها.

والدين الإسلامي هو الدين الوحيد من بين هذه الشرائع الذي راعى كلا هذين العاملين في مجال التشريع ؛ أعني الاعتقادات الدينيّة والضرورات الاجتماعية. والحقيقة أنّه لا يمكن أن نفصل القوانين الدينيّة عن النواميس الاجتماعية في الإسلام ، كما لا يمكننا التغافل عن الفلسفة الأخلاقيّة والأسس التوحيدية للتعالم الاجتماعيّة فيه.

ومن هنا نرى أنّ الشريعة الإسلاميّة قد لاحظت جميع الأبعاد التي يحتاجها الإنسان في حياته والتي تنتظم على أساس الفطرة الإنسانيّة ، واطّعت تحت رعايتها جميع الأحكام والقوانين العباديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة.

١) الاعتقادات والمقدسات الدينية

الأعمّ من الأديان البدائية التي كانت تؤمن بتعدّد الآلهة والأديان التوحيدية والإبراهيمية. فالأديان والمناهج المختلفة التي تقوم بتعليم أتباعها العقائد النظرية التي تؤمن بها، تعمل على إلزامهم بسلسلة من التقاليد والقوانين التي تقع غالباً في قالب العبادات والآداب الأخلاقية والسلوكية، وإن أمكن أن تختلف هذه القوانين والدستورات باختلاف الدين الذي يملئها.

٢) الضرورات الاجتماعية

لقد قام الإنسان بتشكيل المجتمعات وتنظيم الحياة فيها؛ نظراً للحاجة الطبيعية الملحة التي يشعر بها، بالإضافة إلى أصل الاستخدام الذي يرى العلامة الطباطبائي أنه الأساس في كون الإنسان اجتماعياً، وتبعاً لتشكيل المجتمعات نرى أنّ القوانين والرسوم كانت موجودة في كافّة المجتمعات البشرية، حتى في الحياة البسيطة التي كانت تعيشها القبيلة البدوية، والتي يعبر عنها علماء الاجتماع بالمعاهدات والمواثيق الاجتماعية، ونرى أنه كلما تطوّر المجتمع واتّجه نحو الكمال أكثر، زادت عنده هذه المعاهدات والقوانين وارتقت نوعيتها والتزم بها أفراد ذلك المجتمع أكثر. ومن هنا نرى أنّ الالتزام بالقانون الاجتماعي - حتى في المجتمعات القبلية - كان على أساس العدالة الاجتماعية المحبولة عليها الإنسان بفطرته؛ للوقاية من تضييع حقوق الآخرين. نعم، كثيراً ما نرى في المجتمعات قوانين موضوعة من قبل أصحاب النفوذ الكبيرة والسلطة والقدرة على عكس تلك القوانين، ويتمّ تحميلها على الطبقة الضعيفة في المجتمع لخدمة المنافع الشخصية لهؤلاء، لكن ذلك لا يردّ أصل وجود التقنين الاجتماعي عند المجتمعات، بل يؤيده ويصحّحه.

١. سوف يأتي زيادة توضيح لعوامل وأسس بناء الحياة الاجتماعية عند الإنسان في المبحث الثاني من هذا الفصل، وانظر أيضاً: الميزان، ج ٢، ص ١١٦؛ وج ٤، ص ٩٢.

القديمة والحديثة ؛ حيث تناول - ضمن بحثه القرآني المعمق واستناداً إلى الآيات القرآنية وكلام الله المجيد - القوانين والتعاليم الإسلامية من منظار مختلف عن ما ورد في المباحث الاستدلالية والكتب الفقهيّة، وكشف عن كليات الأحكام والموضوعات الفقهيّة المختلفة من وجهة نظر اجتماعيّة وفلسفيّة وأخلاقيّة و...

وطبقاً لهذه المقدّمة، فقد بحثنا في هذه المقالة الآراء والنظريّات التي ذكرها العلامة الطباطبائي فيما يرتبط بالمباني الإسلاميّة العامّة وفلسفة الأحكام والقوانين الإسلاميّة وماهيّتها، ومدى تأثيراتها المختلفة على الصعيد الاجتماعي والفلسفي والأخلاقي، راجين من الأساتذة الكرام والعلماء الأعلام أن يغضّوا الطرف عن أي قصور في توضيح تلك المطالب، وأن يشيروا علينا بمواضع العيب والخلل.

الفصل الأول: نظرة عامّة في الأحكام والقوانين الإسلاميّة

يخضع النوع البشري منذ بداية وجوده وحتى الآن إلى أتباع بعض الآداب والرسوم التي تتوافق مع ظروف زمانه، والتي تختلف - بطبيعة الحال - باختلاف مقتضيات الزمان والمكان؛ بدءاً من التقاليد البسيطة والخرافات الأسطوريّة التي كانت تحكم المجتمعات القبليّة والبدويّة، وصولاً إلى الأنظمة الحقوقيّة وقوانين المجتمعات المتحضّرة.

ولعلّ المرور - ولو سريعاً - على تاريخ البشريّة يدلّ على أنّ الحاجة إلى القانون والنظام كان جزءاً لا يتجزّأ من حاجات الإنسان الاجتماعيّة، بل يثبت أنّه أمر فطري عند البشر. كما أنّه يفيد كذلك في إثبات الدراسات الفلسفيّة والمعرفة البشريّة عندهم.

وإذا صرفنا النظر عن إثبات من هو الذي قام بوضع هذه الآداب والقوانين، فيمكننا أن نلخّص العوامل التي أدّت إلى وضع هذه القوانين والأسس التي قامت عليها - والتي تبنت في الواقع على الحياة التاريخيّة والمعرفيّة لدى الإنسان - في أمرين :

معرفة ماهية وفلسفة الأحكام والموضوعات الفقهيّة في كافة الأبواب، ومدى ترابطها فيما بينها^١.

وهذا الشرط يعني التعرف على مباني الأحكام وفلسفتها، حتى لو لم تكن دخيلة بشكل مباشر في مقام الاستدلال والبحث الفقهي، إلا أن اطلاع الفقيه عليها سيترك أثراً على كميّة نظره إليها، وبالتالي على الفتوى الصادرة عنه.

ب) إحاطة الفقيه - أو لا أقلّ معرفته - بالأحداث الفكرية والفلسفية والثقافية المختلفة التي تثار في عصره، بالإضافة إلى القيم الثقافية والعقيدية التي تؤمن بها المجتمعات البشرية المتعددة، وخصوصاً تلك التي تنعكس على سلوك الإنسان فيها. وفي هذا الصدد سيحتاج الفقيه أن يدرس احتياجات المجتمع البشري، وعليه أن يأخذ المشكلات الأساسية التي تعصف بهم بعين الاعتبار.

وعلى هذا الأساس، ينبغي على الفقيه صاحب النظر أن يعلم بأيّ عصر يعيش، وعليه أن يقف على التطور الذي وصل إليه العلم والتكنولوجيا ووسائل الاتصال في العالم؛ لكي يعلم بأنّ الجواب الذي يملكه لن يقف عند حدود المدينة التي هو فيها أو البلد الذي يعيش فيه، بل يمكن للمليارات من البشر أن يطلعوا بسهولة على إجاباته، عبر استخدام الوسائل العصرية. لذا عليه أن يدرك أنّ نداء الإسلام وأحكامه النورانية تصل إلى أسمع الجميع.

وقد قام العلامة الطباطبائي بإجراء تحليل عام للأحكام والموضوعات الفقهيّة في أماكن وأبحاث مختلفة من تفسير الميزان، كما عمل على مناقشة الأفكار والمناهج

١. ليس المقصود بفلسفة الأحكام هنا المعنى الذي يطلق على الحكمة المرتبطة بتشريع بعض الأحكام، والتي أورد الشيخ الصدوق رحمته الكثير منها في كتابه *علل الشرايع*، بل المراد بها ماهية القوانين الإسلامية المختلفة وحقيقتها التي يتم اكتشافها من خلال تناول أبعادها العقائدية والاجتماعية بالبحث ومعرفة مدى ارتباطها بالأصول الفطرية للإنسان.

الشرعية والاطلاع على القواعد الأصولية والقدرة على تطبيقها، بالإضافة إلى معرفة الأقوال والآراء الموجودة في كل فرع.

ويعمل الفقهاء على تطبيق هذه القدرة في مقام البحث والاستدلال على جميع الفروع والأحكام الفقهية؛ سواء في جلسات درسهام أم في كتاباتهم الفقهية. وعندما يواجه الفقيه في هذا المقام جزئيات الأحكام يلاحظ قبل أي شيء الأدلة المرتبطة بفروع هذه المسائل؛ فإن كانت المسألة المراد بحثها جديدة، سوف يلجأ أولاً إلى الأدلة المذكورة حولها ويتعامل معها من خلال هذه الوسائل الأصولية المتينة، مع المحافظة على ملاحظة أقوال الفقهاء المتقدمين، ثم يعمل على تقديم الإجابة. وبشكل عام، لا بد من القول بأن هذا الشرط يعدّ من اللوازم الأساسية للاجتهاد عند الشيعة، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الاكتفاء به.

٢- الشرط الثاني الذي ينبغي أن يكون الفقيه حائزاً عليه، هو أن يستفيد من النظرة العامة لموضوعات الأحكام الإسلامية من جهة، وأن يكون مطلعاً على آراء المدارس والمذاهب الأخرى من جهة أخرى. وهذا الشرط لم يقع مورد التفات وعناية من قبل العلماء في الوقت الحاضر.

ويمكن لنا أن نتسامح في التعبير ونسمي نتيجة المباحث التي تقع ضمن اهتمام الفقيه في هذه الموارد بـ: «ما وراء الفقه» أو «فلسفة الفقه»، وهذه الأمور تشمل بطبيعة الحال مطلبين:

أ) الاطلاع على مباني الفقه وأساسه باعتباره منظومة متكاملة، بالإضافة إلى

١. المراد بالمسائل الجديدة هو الموضوعات التي يفرزها المجتمع الحديث والأسئلة التي تثيرها الحضارة المعاصرة، أو الأحكام الإسلامية التي تقع مورد تشكيك ونقد من قبل بعض المثقفين المعاصرين.

وتعتبر هذه المقالة انطلاقة لدراسة مباني وفلسفة الفقه والحقوق الإسلامية من منظار أحد أشهر العلماء في العالم الإسلامي؛ وهو العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي^١.

المصطلحات الأساسية

الفقه، فلسفة الفقه، فلسفة الحقوق الإسلامية، التوحيد، الأخلاق.

مقدمة

يستظهر من مطاوي كلمات العلامة قدس سره بالإضافة إلى ما سيذكر في هذه المقالة بأنه ينبغي على الفقيه أن يقوم بوظيفتين مهمتين؛ وذلك لكي يصل إلى النظرية الدينية المرتبطة بأفعال الفرد والمجتمع، وليتمكّن من الإجابة على الأسئلة التي تفرزها الحاجات العصرية، وهاتان الوظيفتان في الواقع عبارة عن شرطين يجب توفرهما في الفقيه، وكلّ منهما مكمل للآخر، وهما:

١- القدرة على الاستدلال واستنباط الأحكام من خلال الإحاطة بالأدلة^٢

١. العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٢٨١ - ١٣٦٠ هـ ش) من مفكري العالم الإسلامي في العصر الحاضر وصاحب تفسير الميزان المعروف.

من جملة الخصوصيات التي يتمتع بها العلامة هي سبقه الزمان الذي كان فيه من الناحية الفكرية، وتعتبر التحقيقات التي قام بها - وخصوصاً في تفسير الميزان - جواباً على العديد من الموضوعات العلمية الجديدة، بالإضافة إلى منهج التحقيق الذي اعتمده والمباحث التي عاجلها؛ حيث لم تكن في زمانه مورد التفات بالشكل المطلوب.

ومن هنا نرى أنّ من الخصوصيات العلمية للعلامة التي لم يتمّ تسليط الضوء عليها كثيراً هي الجهة الفقهية التي يتمتع بها؛ إذ تمّ طرح العلامة كأحد الفلاسفة والمفسرين فقط، علماً بأنه حضر دروس الفقه والأصول عند كبار العلماء كأمثال المحقق النائيني رحمه الله، كما اشتغل في قم لمدة من الزمن بإعطاء دروس الخارج في الفقه، ويمكن اعتبار الحاشية التي كتبها على كفاية الأصول للأخوند ملا محمد كاظم الخراساني من الكتب الأصولية المحتوية على مباحث وتحقيقات قيّمة في أصول الفقه.

٢. أدلة الأحكام الإسلامية عبارة عن: الكتاب (القرآن الكريم)، السنة (كلام وفعل النبي الأكرم والأنمة المعصومين عليهم السلام)، العقل والإجماع، كلّ من هذه الأدلة الأربعة له تعريفه الخاصّ في علم الأصول.

فلسفة الحقوق الإسلامية في رأي العلامة الطباطبائي (قدس سره)

السيد مهدي الطباطبائي

خلاصة المقالة

يتميز الدين الإسلامي عن سائر الأديان بأنه لاحظ في تشريعاته جميع جوانب الحياة البشرية، ولم يجعل الدين فيه مقتصرًا على الأمور الشخصية والمسائل الخاصة المجردة عن بعدها الاجتماعي والحقوق، وعلى ضوء هذه النظرة تتشكل الحقوق الإسلامية، وهي وليدة هذه الرؤية الشاملة، ولا تزال الأبحاث والمناظرات العلمية - منذ ما يزيد على ألف سنة - جارية حتى يومنا هذا ومعتمدة على المصادر والمدارك الإسلامية الأصيلة، وبالأخص الكتاب والسنة.

وكلمًا نظرنا في العصر الحاضر إلى هذه المنظومة الخالدة والمتجددة أكثر، أدركنا وجود سلسلة من القواعد والمباني العامة المتضمنة في جميع الأحكام الحقوقية، بالإضافة إلى ما نحصل عليه من المباني الخاصة في هذا المجال، وعلمنا أنّ هذه السلسلة من القواعد حاكمة على مجموعة الأحكام الحقوقية في الإسلام. وعلى الرغم من الأثر الذي يتركه الكبير هذا الموضوع، إلا أنّه لم يتمّ بحثه بالشكل المطلوب حتى الآن.

مفردات غريب القرآن ؛ الراغب الأصفهاني ، دفتر نشر الكتاب ، الطبعة الثانية ،
١٤٠٤ ق.

موسوعة أحاديث أهل البيت عليه السلام ؛ الشيخ هادي النجفي ، بيروت ، دار إحياء
التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٣ ق ، ٢٠٠٢ م .
الميزان في تفسير القرآن ؛ منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم المقدسة .
ميزان الحكمة ؛ محمد الريشهري ، قم ، التنقيح الثاني : ١٤١٦ ق ، دارالحديث ،
الطبعة الأولى ، ١٣٧٥ هـ .ش .

نمج البلاغة ؛ الشريف الرضي ، شرح : الشيخ محمد عبده ، قم ، دار الذخائر ،
الطبعة الأولى ، ١٤١٢ ق ، ١٣٧٠ هـ .ش .

وسائل الشيعة ؛ الحر العاملي ، قم ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ،
الطبعة الثانية ، ١٤١٤ ق .

- الحياة الطيبة ؛ مجلة فصلية تخصصية، المنظمة العالمية للحوزات الدينية، عدد ٨.
- الصباح ؛ الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ ق، ١٩٨٧ م.
- عوالي اللئالي ؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي، قم، سيد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق، ١٩٨٣ م.
- عيون الحكم والمواعظ ؛ علي بن محمد الليثي الواسطي، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، قم، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.ش.
- الفروق اللغوية ؛ أبو هلال العسكري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، شوال المكرم ١٤١٢ ق.
- الكافي ؛ ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، تهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ هـ.ش.
- مجمع البحرين ؛ الشيخ الطريحي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ ق، ١٣٦٧ هـ.ش.
- المدرسة الإسلامية ؛ السيد محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر رحمته، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.
- مستدرك الوسائل ؛ الميرزا النوري، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٠٨ ق، ١٩٨٧ م.
- معجم مقاييس اللغة ؛ أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ ق.

إذاً فمن خلال بيان حدود ومجالات كل من العدالة والظلم، وتعيين القوانين التي تتمحور حول العدل والنافية للظلم، وبالترغيب في التزام العدالة ومحاربة الظلم، وبيان طرق التخلص منه، وبوضع السنن الإلهية الحاكمة على أعمال الظلم، من خلال كل ذلك ننتهي إلى أنّ مستقبل البشرية هو مستقبل مشرق يفتح أمام الإنسان آفاق الرجاء والأمل. وبالنظر إلى المباني المحكمة والعقلانية التي يبتني عليها الفقه الإسلامي، فقد تحققت الأرضية اللازمة لانتشار هذا الفقه الإنساني الإسلامي في المجتمعات البشرية وبشر الإسلام بهذه الحقيقة ليصبح موئل البشرية وملاذها الأمين.

المصادر بعد القرآن الكريم

الأخلاق في القرآن؛ آية الله محمد تقي مصباح يزدي، تحقيق وتدوين: محمد حسين اسكندري، قم، مؤسسة الإمام خميني عليه السلام، الطبعة السابعة، ١٣٨٠ هـ.ش.
بحار الأنوار؛ العلامة المجلسي، بيروت، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية المصححة، ١٤٠٣ ق، ١٩٨٣ م.
البيان في تفسير القرآن؛ آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، بيروت، دارالزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م.
أعلام الهداية؛ السيد منذر الحكيم، المجمع العالمي لأهل بيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ ش، ١٤٢٣ ق، ٢٠٠٢ م.
التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ حسن مصطفوي، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ١٣٦٠ هـ.ش.
الأمثل؛ ناصر مكارم الشيرازي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ.ش.
جامع السعادات؛ ملا محمد مهدي النراقي، تحقيق وتعليق: السيد محمد كلانتر، تقديم: الشيخ محمد رضا المظفر، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر.

عند ظلمه ؛ بمعنى أنّ الاستغفار سيكون مفيداً عندما تُسترجع حقوق الآخرين ويتمّ تحصيل رضاهم بإعطائهم حقوقهم^١.

ومعنى ذلك أنّ التوبة ستُقبل إذا ما أرفقت بالإصلاح وتعويض الخسائر الحاصلة. وفي موضع آخر يرى القرآن أنّ وجود القادة الأكفأء المجاهدين المتحلّين بالأخلاق المحمودة، والباذلين أنفسهم في سبيل تحرير المستضعفين من الظلم، هو جزء من ضرورات ولوازم المجتمع الإنسانيّ للفكّك من أسر الظلم، وهو يبيّن ذلك في سياق تويخ أولئك القادرين على مساعدة المستضعفين، غير أنّهم يتمنّعون عنها، وفي سياق تصوير مطالب المستضعفين بالمطالبة بالوليّ والناصر لهم على دفع استضعاف عنهم^٢.

وإضافة إلى ضرورة وجود قائد حقيقيّ في مسيرة التحرّر من ربة الظلم، لا بدّ للناس من توفّر بعض الشروط والمقدّمات ك: «الإيمان بالله وإقامة الصلاة»، و «التوكّل على الله»، و «التسلّح بالدعاء»^٣، و «الشكر لله»^٤، وقد صوّر القرآن الكريم هذه الحقائق في طيّات نقله لحادثة نجاة بني إسرائيل من سلطة فرعون الظالم فقال:

﴿فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ ﴿٧٥﴾ وَخِجْنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٧٦﴾ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَذَيِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٦﴾.

١. سورة المائدة، الآية ٣٩.

٢. سورة النساء، الآية ٧٥.

٣. سورة النساء، الآية ٧٥.

٤. سورة المؤمنون، الآية ٢٣ - ٢٨.

٥. راجع: تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ج ١، ص ٣٥٨: وهيهنا مسلك ثالث مخصوص بالقرآن الكريم لا يوجد في شيء مما نقل إلينا من الكتب السماوية، وتعاليم الأنبياء الماضين عليهم السلام، ولا في المعارف المأثورة من الحكماء الإلهيين، وهو تربية الإنسان - وصفاً وعلماً - باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع بالدفن.

٦. سورة يونس، الآية ٨٥ - ٨٧.

أن يتوفّر على الوعي الكافي والمعرفة الصحيحة بالحق والباطل والحدود الإلهية ، ثم معرفة مصاديق العدل والظلم. ويتحدّث القرآن بعد ذلك عن عوامل أخرى ينبّه الإنسان إليها ؛ فيشير خلال نقله لقصة النبي يوسف عليه السلام إلى ضرورة الالتجاء إلى الله وأهميتها في النجاة من ارتكاب الظلم^١.

كما يعدّد القرآن الكريم طرق التخلّص من الظلم لأولئك الذين وقعوا في فخّه من حيث لا يشعرون ثمّ ندموا على ذلك ؛ كي ينجو من يريد النجاة منهم من شرك الظلم بعثوره على طريق الحقّ.

يذكر القرآن الكريم العديد من الطرق للتخلّص من الظلم ، ويمكن - بعد التأمل فيها - أن نجد أنّ أول خطوة في الرجوع إلى المسير الصحيح والتخلّص من الظلم تتمثّل بـ "الإقرار والاعتراف" بفعله وارتكابه.

ففي قصة النبي يونس عليه السلام يبيّن القرآن الكريم أنّ اعترافه بالظلم الذي صدر عنه كان هو العامل المؤثّر في العفو عنه^٢.

وفي المرحلة اللاحقة للاعتراف بالظلم هناك الاستغفار والتوبة منه ؛ فهو يوجب نجاة التائبين ويُعدهم لتلقّي الرحمة والمغفرة الإلهيتين^٣ ، كما يمكن التوسّل بالصالحين والمقرّبين من الله أن يمهد الطريق أمام النجاة من الظلم ومن آثاره المشؤومة^٤.

وفي بعض الموارد ، عندما يتجاوز الظلم حدود الذات ويتعدّها إلى حقوق الآخرين ، أو يتسبّب ببروز مشكلات واختلالات عند الآخرين ، ففي هذه الموارد لا يكفي الاستغفار وحده ، وإنّما يفيد الاستغفار عندما تكون مقدمات رفع آثار الظلم معدّة وشروطه متوفّرة ، وإحدى هذه الشروط تعويض الخسائر الحاصلة

١. سورة يوسف ، الآية ٢٣.

٢. سورة الأنبياء ، الآية ٨٧ - ٨٨.

٣. سورة النساء ، الآية ١١٠ ، و سورة آل عمران ، الآية ١٣٥ - ١٣٦.

٤. سورة يوسف ، الآية ٩٨.

مُهْتَدُونَ ﴿ مخاطبيه بصيغة الاستفهام، تعبيراً عن مزيد التأكيد عليه، وذلك في معرض المقارنة بين أهل الإيمان والظالمين ضمن نقله حادثة احتجاج إبراهيم عليه السلام مع عبّاد الأوثان^١، وما اعتُمدت صيغة الاستفهام هذه إلا لأنّ المخاطب فيها سيدرك مع السؤال بدهة الجواب ووضوحه أيضاً.

إذاً فـ «الأمان» و «الرفاهية» هما نتيجتان طبيعيتان لمحو الظلم واستتباب العدالة. والنتيجة الأخرى لمحاربة الظلم والقضاء عليه هي الوصول إلى الراحة الآخرويّة والتمتّع بـ «المغفرة الإلهية» في دار البقاء^٢.

ومن مجموع النتائج التي يشير إليها الله تعالى لمحاربة الظلم يمكن أن نستنتج أنّ كافّة مستلزمات سعادة الإنسان وانخراطه في مسيرة التكامل والوصول إلى السعادة الآخرويّة والقرب من الله تعالى، إنّما تقبل التحقق في ظلّ محاربة الظلم؛ وذلك أنّ القرآن الكريم أكّد على الوصول إلى الإيمان بما يمثّل من خطوة أولى في مسير تكامل الإنسان وسعادته في الحياة الدنيا، وبما هو شرط أساسي لتحقيق الأرضيّة اللازمة للراقيّ الماديّ والمعنويّ للوصول إلى المغفرة والسعادة الآخرويّة، ولم يكن ذلك التأكيد على الإيمان بكلّ عناوينه تلك إلا كنتيجة وأثر من نتائج وآثار محاربة الظلم. إنّ تأمين كامل احتياجات الإنسان في الدنيا والآخرة مشروط من وجهة نظر القرآن الكريم بالاتصاف بخصلة محاربة الظلم والمضيّ في سبيل القضاء عليه داخل النفس وخارجها، وفي جميع مستوياته الفرديّة والاجتماعيّة.

القرآن وأساليب التخلص من الظلم

لا بدّ للإنسان - ليكون في مأمن من الوقوع في شرك الظلم أو السير في طريقه -

١. سورة الأنعام، الآية ٨١ - ٨٢.

٢. سورة النساء، الآية ١٦٨.

بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ ﴿١﴾، ﴿وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾، ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^١.

كما يرى القرآن الكريم أنّ خصلة محاربة الظلم هي جزء لا يتجزأ من الإيمان، وأنها من الصفات الذاتية للمؤمنين. وهو يعدّ تعاليم الدين والمبادئ التي ينشرها الأنبياء عاملاً في محاربة الظلم، كما يعدّ هذه المواجهة في المقابل أساساً لتلك التعاليم الدينية. وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض الوسائل المناسبة لمحاربة الظلم، كما نبّه على نقاط مهمّة فيه نظير: «ضرورة التوجّه إلى مواطن الظلم ومصادره وأوكاره الأساسية»^٢، و«ضرورة توفّر القيادة الرشيدة»^٣، و«ضرورة امتياز وجود كوادِر قادرة على محاربة الظلم المطلوبة»^٤، و«ضرورة التوجه إلى الله تعالى في هذا المسار الصعب بالدعاء والعبادة»^٥، و... وقد بالغ القرآن الكريم في الاهتمام بأمثال هذه الوسائل حتى أشار إلى أهميّة «الشعر» ومدى تأثيره في هذا مضمار أيضاً.

ومن آثار اجتناب الظلم ومحاربتة هو شيوع حالة «الأمان»، وتبعاً لذلك انتشار حالة الرفاهية ورغد العيش في الحياة الدنيا، وقد بيّن هذا العنصر المهمّ في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ

١. سورة الحديد، الآية ٢٥.

٢. سورة الشعراء، الآية ١٠-١٦ و سورة البقرة، الآية ١٩٠-١٩٤، و سورة التوبة، الآية ١٢.

٣. سورة النساء، الآية ٧٥.

٤. سورة النساء، الآية ٧٥.

٥. سورة النساء، الآية ٧٥.

٦. سورة الشعراء، الآية ٢٢٤-٢٢٧.

لا وجود للظلم ولا للممارسات الظالمة

بالنظر إلى أنّ الهدف الأقصى من خلقة الإنسان ومن بعثة أنبياء الله يتمثل في تحقّق السعادة الحقيقية والتي تعبّر عن تكامل الإنسان، فإنّ العدالة والاعتدال في جميع المراحل وفي كافة الأبعاد الوجوديّة للإنسان هما الطريق الأوحّد لتحقّق تلك السعادة وذلك التكامل المنشود.

والقرآن الكريم إذ يؤكّد على أهميّة الاعتدال والعدالة بقوله: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^١، إذ يجعل التقوى علامة على تكامل الإنسان، فإنّه يريد بذلك أنّ أيّ نوع من أنواع الظلم والممارسات الظالمة هو تجاوز لحدود العدالة والاعتدال: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^٢.

ووفق هذا المعيار يعمل القرآن على تنظيم الخطط وتقديم البرامج الفرديّة والاجتماعيّة.

القرآن ومحاربة الظلم

لا يمكن للعدالة أن تتحقّق وتسود بغير محاربة الظلم، وقد أكّد القرآن الكريم مراراً على ضرورة السيطرة على الظلم والقضاء على جميع أشكاله. ولذا كانت محاربة الظالمين، والعمل على منع صدور الظلم عنهم من الفرائض المهمّة التي بالغ القرآن الكريم في الأمر بها.

وقد بيّن هذا الكتاب الإلهي في مقاطع مختلفة منه ضرورة ذلك وفصل كيفية المحاربة، عاداً إياها من أهمّ أهداف الأنبياء^٣ قال تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

١. سورة المائدة، الآية ٨.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٧٩.

٣. راجع: تفسير نمونه، ج ٢٣، ص ٣٧٠-٣٧٦، تفسير الآية ٢٥ من سورة الحديد، والآية ٢١٣ من سورة البقرة.

سَأَلْتَهُمْ لِيَقُولَ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٦﴾ لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿٦٧﴾، و ﴿وَقَتَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينَ لِلَّهِ فَإِنْ أُنتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^٢.

٦) مرحلة إيكال الأمور إلى ركن الإمامة واستمرار التربية الإلهية للإنسان من خلالها

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^٣، و ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^٤، و ﴿...الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾^٥.

٧) مرحلة الانتصار النهائي وتحقيق أهداف الرسالة والتي بشر القرآن

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^٦، و ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^٧.

١. سورة التوبة الآيات: ٦٤ - ٦٦.

٢. سورة البقرة الآية: ١٩٣.

٣. سورة المائدة، الآية ٥٥.

٤. سورة المائدة، الآية ٦٧.

٥. سورة المائدة، الآية ٣.

٦. سورة التوبة، الآية ٣٣، وسورة الصف، الآية ٩.

٧. سورة الفتح، الآية ٢٨.

٤) مرحلة تكوين الأمة

قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ﴾^١، و ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^٢، و ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾^٣، و ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^٤.

٥) مرحلة تصحيح المسار الأمة التي تلتكأت في مسيرتها، وتنقيتها من الشوائب

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾^٥ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾^٦ أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^٧، وقال أيضاً: ﴿يَحْذَرُ الْمُنْفِقُونَ أَنْ تُنزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَزِرُّوا إِنِّي اللَّهُ مُخْرِجُ مَا تَحْذَرُونَ﴾^٨ وَلَيْنَ

١. سورة الأعراف، الآية ٨٦.

٢. سورة الأنفال، الآية ٦٣.

٣. سورة التوبة، الآية ٢٥.

٤. سورة البقرة، الآية ١٤٣.

٥. سورة التوبة الآيات: ١٠٧ - ١٠٩.

وذلك بما غرس فيه من مبادئ المقاومة والصمود أمام الانحرافات والمشكلات المتتابعة التي قد تعصف به ، وقد أعدّ لتحقيق هذا الهدف الكبير قائداً يليق به ، وها هو يقضي القرون المتتالية لتحقيق مقدمات هذا الهدف ، ولتربية أجيال من الناس تتناسب في مستواها مع عظمتها. وهذه الحركة التاريخية هي خير مؤشر على المسير الطبيعي والمنطقي للرؤية القرآنية في نشر العدالة^١.
وقد أوضحت آيات القرآن الكريم هذا المسير وأيدته ، ويمكن اكتشاف ذلك بالتأمل في الآيات التي تتحدث عن المراحل التالية :

١) مرحلة إعداد إمام وقائد البشرية

قال تعالى : ﴿ وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ ؛
﴿ أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿٢﴾ .

٢) مرحلة تربية النخبة

قال تعالى : ﴿ لَنَجْجَعَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيهَا أَدْنُ وَاَعْيَبُهُ ﴿٥﴾ .

٣) مرحلة تشكيل المهدي الآمن للحركة الاجتماعية

قال تعالى : ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٦﴾ .

١. تمّ تسليط الضوء على هذا المنهج في المجلد الرابع عشر من كتاب «أعلام الهداية» والذي هو أحد نتاجات كاتب هذه المقالة.
٢. سورة الضحى ، الآية ١ - ٣.
٣. سورة الانشراح ، الآية ١.
٤. سورة الحاقة ، الآية ١٢.
٥. ورد في الأحاديث المستفيضة أنّ «الأذن الواعية» هي الإمام عليّ عليه السلام، ربيب النبي الأكرم ﷺ ، وقد جعله خليفة من بعده ليقوم مقامه خير قيام فقال : «قد اخترت من اختاره الله لي عليكم علياً» بحار الأنوار ج ٣٨ ، ص ٢٥٤ .
٦. سورة الشعراء ، الآية ٢١٤ .

١٢. ومع الخبرة الكافية التي تتمتع بها النخبة من أنصار أهل البيت عليهم السلام في تشخيص المشكلات، ومع تحقق هذه التربية واقعاً في ذواتهم على مرّ التاريخ، فإننا نجد في ذلك خير دليل على كون الطرح القرآنيّ في تربية الإنسان العادل والباحث عن الكمال طرحاً عملياً إيجابياً وناجحاً.

مراحل نشر العدل في القرآن الكريم

إنّ الفاصل الزمنيّ ما بين مرحلة العمل على تطبيق العدل ومرحلة انتشاره واستتبابه فاصل كبير جداً، ويتطلب هذا الفاصل أجيالاً وقروناً، تتكاثف جهودها في التنظيم والتطبيق.

وقد عمل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ضمن تربيته للنخبة على إعداد مجموعة من الأفراد اقتصر عليهم إلى أن أمر في المرحلة المناسبة بدعوة عشيرته الأقربين، وهذا ما يشير إلى ضرورة التوجّه إلى دائرة العائلة وتربية (الآل)؛ فإنّه لا بدّ من بذل الجهد في ذلك مقدّمة لتحقيق الحماية اللازمة، وإيجاداً للقوّة المطلوبة؛ حتى يتسنى الانتقال إلى دائرة اجتماعية أكبر وأوسع.

وهكذا، ومن خلال جهوده الدؤوبة صلى الله عليه وآله المصحوبة بالمساعي الجهادية للنخبة، وفي ظلّ حماية العشيرة الأقربين، استطاع النبي صلى الله عليه وآله مواجهة الضغوط الاجتماعية الثقيلة، ليحطّم السدّ الحديديّ المنيع الذي كان يحيط بالوثنية وعبادة الأصنام، وذلك بتكوين أمة قادرة على تحمّل ضغوط أعداء الرسالة، وعبر قيادة هذه الأمة نحو تشكيل دولة إسلامية، وقد سار بنجاح إلى تكوين الدولة التي تلقّي بظلالها على البشرية أجمع. كما تمكّن بكشفه كامل الخطط الهادفة إلى إزالة هذه الدولة، وبتهيئته الحلول المنطقية والمناسبة مع الواقع الاجتماعيّ لكلّ ما تواجهه هذه الدولة من مشكلات، تمكّن بكلّ ذلك من تنمية وإثمار تلك البذرة السالمة التي بذرها في المجتمع الإنسانيّ. وهكذا صار بمقدوره أن يأخذ بيد البشرية نحو مجتمع عادل،

العقل مع حفظ الإرادة والاختيار، مضافاً إلى غرس الميل إلى الحق والعدل في دخيلة وجود هذا الإنسان قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^١.

٦- إنَّ تبين أصول العدالة، والسبل العملية والقابلة للتنفيذ من أجل الوصول إليها، وبيان مصاديق العدالة وكذلك المنهج الصحيح لاستنباط التكليف في موارد الحاجة، كل ذلك هو مرحلة أخرى أمتتها الشريعة من خلال المصادر القويمة لفهم الدين.

٧. لقد قام القرآن الكريم بعملية البناء الثقافي معتمداً أفضل الأساليب المتاحة، ويمكن إدراك منهجه في ذلك والأصول التي اعتمدها للوصول إلى هذا الهدف عبر قراءة آيات القرآن الكريم تراعي ترتيب النزول في عصر الرسالة، وتعدّ التجربة الموفقة لعصر النبي الأعظم ﷺ خير دليل على نجاح هذه العملية في تلك الرحلة المعاصرة لنزول الوحي، وأنها قابلة للتحقق في عصرنا الحاضر أيضاً.

٨- إنَّ تربية الإنسان غير ممكنة إلا في نظام عادل في نفسه ومطبّق للعدالة.

٩- إنَّ وجود القدوة الخالصة العدالة المتمثلة في الإنسان المعصوم (والمعصوم يعني المصون من كل أنواع الانحراف) هو ضرورة تشريعية وتربوية.

١٠- ومن خلال إشراف النخب المتمتعة بالعدالة القصوى - كالأنباء المعصومين والأئمة المصونين من أيّ انحراف - تتحقّق تربية المجتمع البشري والسير به نحو كمال الإنسانية المنشود.

١١. كما ستتعهّد النخب الخاضعة لتربية هؤلاء بنشر العدل في العالم.

١. سورة الشمس، الآية ٨.

٢. من أحبّ التوسّع في موضوع إمكان الاستفادة من ترتيب نزول السور في العصر الحاضر، يراجع مقالة كاتب السطور في تعريف ونقد كتاب «التفسير الحديث»، لمحمد عزة دروزة، والذي يتناول تفسير القرآن وفق ترتيب النزول، وقد نشرت في مجلة الحياة الطيبة، العدد ٨.

وبناء على ذلك ، فقد تمّ بيان هذين الأصلين الوثيقي الترابط في القرآن الكريم من أجل الوصول إلى العدالة الاجتماعيّة ، وتشير آيات القرآن التي أمرت النبيّ بالحكم على أساس الحق والعدل ، وجعلت أولي الأمر مطاعين - كالنبيّ - إطاعة كاملة وفي مختلف الجوانب وبغير تردّد من المطيع ، تشير هذه الآيات إلى هذا الخط التشريعيّ الذي يضمن تحقّق العدالة الاجتماعيّة في المجتمع البشريّ.

رعاية عمليّة تحقّق العدل في القرآن الكريم

لم يكتف القرآن الكريم بالوصيّة بالعدل أو تشريع القوانين العادلة فقط ، بل عمل على طرح برنامج كامل لتحقيق العدالة ، ويبرز كمال هذا البرنامج من خلال النظر في النقاط التاليّة :

- ١- إنّ الله العادل قد ربّى بنفسه الأفراد العدول قال تعالى : ﴿وَأَصْطَفَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾^١.
- ٢- إنّ هؤلاء العدول من الناس والذين ربّاهم الربّ العادل يمتثلون القدوة المرجوة للمجتمع الإنسانيّ ، وقد جعلهم الله تعالى مبلّغي رسالاته إلى الناس ، والمؤمنين على وحيه.
- ٣- تتضمّن الرسالات الإلهيّة للإنسان نظاماً عادلاً (عادلاً في نفسه ومحققاً للعدالة) ؛ ذلك أنّه قد نفى عن نفسه كلّ أنواع الظلم قائلاً : ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^٢.
- ٤- لقد تمّ في هذا النظام العادل وضع البرامج لكلّ فرد من أفراد الناس ، وفي مختلف الأبعاد والمستويات.
- ٥- إنّ أوّل وأهمّ وسيلة لتربية الإنسان في صراط العدل والحقّ هو تفعيل قوّة

١. سورة طه ، الآية ٤١ .

٢. سورة الكهف ، الآية ٤٩ .

العدل والعدالة الاجتماعية

انطلاقاً من السنّة الإلهية التي لا تختلف ولا تتخلف، والواردة في العديد من الآيات القرآنية، والتي تؤكد عدم إمكان وصول الإنسان إلى شيء إلا نتيجة سعيه وجهده، والتي تعبّر عنها الآية الكريمة: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^١، وكذا بالنظر إلى مفاد الآيات الكثيرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُحْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٢، والذي يختصّ بالجزاء الأخروي، وبملاحظة الآيات التي ترجع كلّ تحوّل اجتماعي إلى التغيّر الداخلي للأفراد كآية الشريفة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^٣، بالنظر إلى كلّ ذلك ننتهي إلى نتيجة مفادها أنّ النظام التشريعيّ الشامل والعاقل يبدأ بالتغيير في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية من داخل الأفراد؛ فيعمل قبل أي شيء على إيجاد تغيير في فكرهم ورؤيتهم ووظائفهم وسلوكهم^٤، غير أنّه - وبغية تحقيق عدالة اجتماعية شاملة - قام بتقديم نظام سياسيّ شامل وعاقل، وجعل ضماناً لتطبيقه يتلخّص في أناس يمتازون بصفة العدالة التامة، مصونين عن أيّ انحراف أو اعوجاج؛ ليكون بمقدورهم تحقيق العدالة الاجتماعية وحلّ إشكاليّات التعارض بين المنافع الفرديّة والمصالح الاجتماعية.

قال النبيّ الأكرم ﷺ في جوابه لمن قال له يوماً: «ألا تعدل وأنت نبيّ الله؟! قال: تربت يداك! إذا لم أعدل فمن يعدل؟!»^٥.

١. سورة النجم، الآية ٣٩.

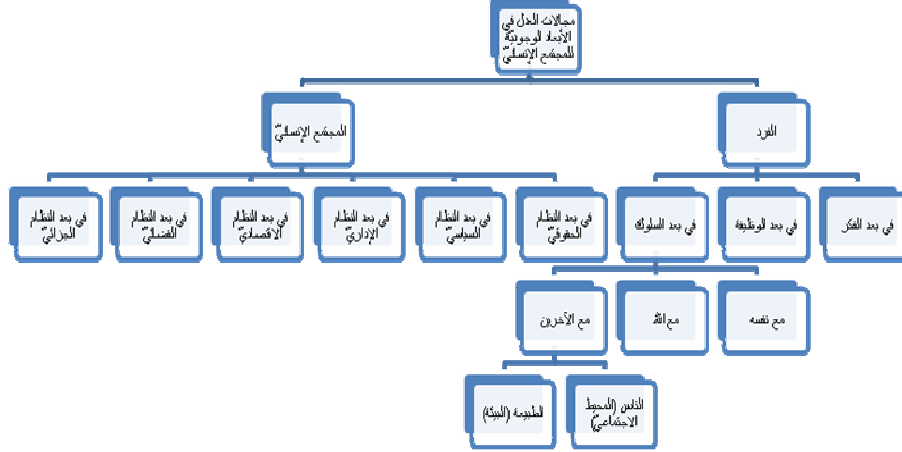
٢. سورة الطور، الآية ١٦، وسورة التحريم، الآية ٧، وراجع أيضاً هذه الآيات من سورة النمل، الآية ٩٠، سورة يس، الآية ٥٤، سورة الصافات، الآية ٣٩، سورة الجاثية، الآية ٢٨.

٣. سورة الرعد، الآية ١١.

٤. راجع المدرسة الإسلامية، ص ٩٩.

٥. الكافي، ج ٦، ص ١٣٩، ح ٥.

ويمكن للرسم البياني الآتي أن يكون لنا تصوّراً عاماً حول ذلك :



إنّ الصلة الوثيقة بين الفرد والمجتمع ، والعلاقة المتبادلة بين العدل الفردي والعدالة الاجتماعية في عملية التنظيم المناسبة ، وأثناء العمل على تحقيق الأهداف الإلهية في الشريعة العادلة ، كل ذلك يتطلب منهجاً ومراحل عملية خاصة ، وقد تمّ التأكيد على هذا البعد في القرآن الكريم ؛ فأنيطت التغيرات الاجتماعية جميعها بالتغيير الداخلي لكل فرد من أفراد المجتمع ، وفق مبدأ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^١ كسنة لا يمكن الخروج عنها. ومن هنا ، فسوف يكون تغيير الأفراد نقطة الانطلاق لتغيير المجتمع ، وسنجد في القرآن الكريم برنامجاً خاصاً يراعي البنية الداخلية للإنسان. مائة خاصة.

١. سورة الرعد ، الآية ١١ .

ولا بدّ لتحقيق هذا الهدف الكبير من وضع برنامج شامل متناسب مع جميع الاستعدادات والكمالات الوجودية لأفراد البشر كافة؛ فيهددهم في مختلف الظروف والمراحل، ويقودهم نحو هذا الهدف الأعظم، ويسير بهم في ما يليق من طرق التكامل، وذلك من خلال ضبطه لسلوكهم وعملهم، منتهياً من هذا الصراط المستقيم إلى إيصال كلّ منهم إلى كماله اللائق به.

وسيمثّل العدل هنا ميزان تكامل الإنسان على صعيد الفكر والعمل، وستنظم كافة الأبعاد الفردية والشؤون الاجتماعية في نظام اجتماعيّ عادل خاضع للبرنامج الإلهي، وبذلك سيتجلّى العدل الإلهي في ميدان التشريع وفي كافة الأطر التي تقبل التقنين والتنظيم في المجتمع الإنسانيّ.

ويعدّ العدل الإلهي في نظام التكوين هو الأساس والأصل للعدل الإلهي في نظام التشريع، بالإضافة إلى كونه الأصل لعملية تقنين وتنظيم حياة الإنسان الاختيارية في هذه الدنيا. وسيكون كلّ نوع من نوعي العدل هذين أساساً للتنظيم والإدارة وقيادة الإنسان نحو الأهداف المعيّنة على أساس العدل أيضاً. كما أنّ العدل في الآخرة وعالم الجزاء هو في الحقيقة عدل في وضع نظام القيم، وفي الوصول إلى الغاية والنهاية.

ومن جهة أخرى نرى أنّ البحث حول العدل من دون معرفة كاملة بالإنسان سيكون بحثاً سطحياً ناقصاً، وإذا ما تمّ الالتفات إلى كافة الأبعاد الوجودية للإنسان، اكتسب العدل معنى واسعاً وشاملاً.

ولا بدّ في هذا المجال من النظر إلى الإنسان من جانبيه الفردي والاجتماعي، وستكون كافة الأبعاد الوجودية للفرد وللمجتمع الإنسانيّ تحت مجهر العدل، وستخضع لهذا المعيار ولهذا المرصد للحركة التكاملية للفرد والمجتمع.

الإسلامية تنقسم إلى علوم نظرية وأخرى عملية؛ فيمكن أن نجد بحث العدل عنواناً للعلوم النظرية بدءاً من «الفلسفة» و«الكلام» وانتهاءً بـ «فلسفة الأخلاق». وكذا في العلوم العملية كـ «علم الأخلاق» (الفقه الأكبر) و«علم الفقه» أو «الحقوق» (الفقه الأصغر)؛ حيث نجد أنّ العدل هو أصل وجود كافة الكمالات الأخلاقية والقوانين السلوكية^١؛ فقد ذكر العدل والظلم كأول وأهم مصداق للحسن والقبح العقليين والذاتيين، ومن الواضح أنّ صفة الكمال الإلهي التي بُحثت في الفلسفة والكلام وحظية بكثير من الأهمية وفسر على ضوءها نظام الخلق الأحسن هي نفس صفة العدل الإلهي هذه، والتي تمثل المصداق الجلي لكافة كمالات المطلق، وينتهي الهدف من بعثة الأنبياء وتهدف فلسفة تشريع القوانين الإلهية وغاية سنّها في حياة الإنسان إلى تحقيق التكامل الوجودي للإنسان، وقد بين القرآن الكريم هذا التكامل الوجودي في قيام الناس بالقسط حيث يقول: ﴿لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^٢، وقد طرح إمكان تحقّق هذه الغاية الإلهية الكبيرة من حياة البشر عند بيان فلسفة الغيبة الكبرى لوليّ الله الأعظم ﷺ، كما وردت كوعد إلهي محتم للمؤمنين المجاهدين على سبيل العمل الصالح، وبكامل الوضوح نجد أنّ جملة ﴿وَلْيَبْدِلْهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾^٣، تشير إلى أنّ الأمن العام والمستوعب لمختلف جوانب حياة الإنسان هو علامة على تحقّق العدالة الشاملة والتامة عند ظهور الإمام، وأنّ انتفاء كافة أنواع ومراتب الشرك من ساحات المجتمع الإنساني - بالإضافة إلى حاكمية التوحيد الإلهي بغير منازع - هي علامة أخرى على وصول البشرية إلى تمام قابليّاتها الوجودية، ومن خلال هذه العدالة الداخلية والخارجية والمستوعبة لكافة الأبعاد الوجودية يتحقّق هذا الهدف الكبير.

١. راجع جامع السعادات، ج ١، ص ٦٨ - ٧٥.

٢. سورة الحديد، الآية ٢٥.

٣. سورة النور، الآية ٥٥.

فالعدل يطلق على من يراعي الحدود والحقوق المعينة، وقد أشير في سورة الرحمن إلى وجود هذا النوع من المعيار لإقامة العدل: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾^١.

ومن هنا أمكن أن تنتهي إلى النتيجة التالية، وهي أن في مفهوم «العدل» عنصراً أصلياً يتقوم به، ونظراً لوجود هذا العنصر جعل "العدل" معياراً وميزاناً، وهذا العنصر الأساس هو الحق، والذي ربّما يعبر عنه بـ «الحدّ» حيناً و «الميزان» حيناً آخر. والحق هو كلّ ما كان لائقاً بشيء من الأشياء وكان مما ينبغي له. وقد صرح القرآن الكريم باهتمامه الخاص بالحق أو الحدّ؛ فهو يعدّ رعايته صراطاً مستقيماً، كما أنه يعتبر أنّ من الظلم التجاوز عن «الصرّاط المستقيم»، وعدم مراعاة الحقّ وتعدّيه؛ يقول تعالى:

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^٢.

﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^٣.

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^٤.

ويفهم من تعريف الظالم بالمتجاوز عن الحدود: أنّ العادل هو المراعي لتلك الحدود، وأنّ الحدود الإلهية هي تلك الحقوق التي لا بدّ من مراعاتها.

العدل والأبعاد الوجودية للإنسان

يمكن لبحث العدل أن يُبحث عن كافة العلوم الإسلامية، وحيث أنّ العلوم

١. سورة الرحمن، الآية ٧-١٠.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

٣. سورة الطلاق، الآية ١.

٤. سورة هود، الآية ٥٦.

٨ - وقد أوصى الله تعالى بالعدل في القول أيضاً: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾^١؛ فلا يُترك العدل بذريعة الروابط العائلية.

٩- صيانة «العدل» من أي نوع من الخلل والتشويه: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾^٢.

١٠- الهدف والغاية من إقامة العدل هو بلوغ تقوى الله: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^٣.

١١- التقوى أو الانضباط والالتزام الذاتي بتمام المقررات والحدود الإلهية هي الهدف الأساس من تشريع الأحكام والحدود الإلهية.

فبمراعاة الحدود الإلهية وأحكام الشرع الإسلامي المبين يتحقق العدل، وبذلك يقترب الإنسان من التقوى، ومن خلال الإحسان سيتقدم تقدماً باهراً في مراتب الكمال.

العلاقة بين العدل والحق في القرآن

العدل هو مراعاة الحق، ويؤدي أي نوع من الزيادة والنقصية أو الإفراط والتفريط فيه إلى ضياع الحق، وهذا الحق هو بمعنى «ما يجب أن يكون»، وتشير الآيتان الشريفتان التاليتان إلى هذا المعيار:

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^٤.

﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^٥.

الحق هو ذلك المعيار الذي من خلاله يهتدي الناس وعلى أساسه تتحقق العبادة. والعدل هو مراعاة ذلك الحق أو الحد الواجب والذي يعدّ تجاوزه مصداقاً للظلم؛

١. سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

٢. سورة النساء، الآية ١٣٥.

٣. سورة المائدة، الآية ٨.

٤. سورة الأعراف، الآية ١٨١.

٥. سورة الأعراف، الآية ١٥٩.

- في المجتمع الإنساني، حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^١، ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾^٢.
- ٢- يمكن أن تتلخّص كافة الأوامر الإلزامية الإلهية المتوجّهة إلى الإنسان في العدل، كما أنّ كافة قوانين الفقه تدور على محور العدل والإحسان: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^٣.
- ٣- لقد تمّ التأكيد على العدل في نظام الأسرة وفي السلوك الاجتماعيّ الأسروي: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^٤.
- ٤- وفي النظام القضائيّ الإسلاميّ يعدّ العدل أصلاً أساسياً وضرورة من الضرورات: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^٥.
- ٥- وكذا عند أخذ الشهادة لإثبات حقّ ما لا بدّ أن يكون الشهداء عدولاً: ﴿أَتْنَانِ ذَوْا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾^٦.
- ٦- ولا بدّ من رعاية العدل في كتابة العقود: ﴿وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾^٧.
- ٧- ولا بدّ من العدل في فضّ النزاعات بين أفراد المجتمع: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا﴾^٨، في إشارة إلى الإصلاح بين الزوجين.

١. سورة الحديد، الآية ٢٥.

٢. سورة الشورى، الآية ١٥.

٣. سورة النحل، الآية ٩٠.

٤. سورة النساء، الآية ٣.

٥. سورة النساء، الآية ٥٨.

٦. سورة المائدة، الآية ١٠٦، ويرجى مراجعة آيات سورة المائدة، الآية ٩٥، وسورة الطلاق، الآية ٢.

٧. سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٨. سورة الحجرات، الآية ٩.

٣- يؤمن المنطق القرآنيّ الأرضيّة اللازمة لتحقيق القيام بالقسط ، والناس هم الذين يعملون على تحقيق ذلك من خلال معرفتهم بالقوانين الإلهية العادلة ، وإيمانهم بها ، واختيارهم لها ، وتطبيقهم الصحيح والاختياريّ لها في كافة أبعاد حياتهم .
 ٤- إنّ الصراط المستقيم يضع التكامل المنطقيّ للناس في مسير العبوديّة الحقّة لله الأحد ، وستكون نهاية هكذا مسير انتفاء الظلم في كافة أبعاده وارتفاعه عن جميع نقاط العالم ، وسيؤدّي إلى سيطرة العدالة على المجتمع الإنسانيّ وعلى مختلف المستويات .
 ٥- إنّ عبوديّة الإنسان لله الكامل المطلق مع مراعاة الحدود والقوانين الإلهية في الحياة الإنسانيّة ستؤدّي بالإنسان إلى الكمال المطلق ، كما ستضمن له تحقيق الكمال النسبيّ أيضاً .

٦- إنّ العدل الإلهيّ في عالم التكوين هو أولّ أسس التقنين الإلهيّ العادل ، وقد روعيت هذه العدالة في نظام التشريع وفي الحدود الإلهية ، لذا فالعدل هو : أساس الحدود الإلهية ومبناها ومعيّارها وميزانها . ومن خلال التناغم ما بين العدل في التكوين والعدل في التشريع ، سوف يتمّ فهم معنى الثواب والعقاب ، وسيتحولان إلى ضرورة لا تقبل الإنكار .

٧- إنّ جعل القرآن الكريم العدل هو الأساس والمبنى والمعيّار والصفة المميّزة يعدّ مؤشراً إلى أنّ أهمّ مباني الفقه الإسلاميّ هو العدل ؛ حيث يتجلّى في كلّ حدّ من حدود الله تعالى .

مكانة العدل في التشريع والفقه القرآني

بالتأمّل في آيات القرآن الكريم نرى "العدل" متجلّياً في جميع أبعاد شريعة الإسلام السماوية :

١- إنّ الهدف من بعثة كافة أنبياء الله ﷺ - وخصوصاً خاتمهم ﷺ - هو «إقامة العدل»

القوانين الإلهية في القرآن الكريم سوف تحلّ الكثير من العقد وترتفع العديد من الإشكاليات المثارة حول هذا الموضوع.

مصطلحات أساسية

الفقه الإسلاميّ، القوانين، الحدود الإلهية، العدل، الحقّ، الميزان، الظلم.

أسس البحث في نظرة عامّة

إنّ إلقاء نظرة عامّة على آيات القرآن الكريم بيّنت لنا بوضوح أنّ مجال تشريع الأحكام الإلهية والهدف منها وفلسفة تشريعها تتلخّص في أصليين اثنين: «نفي الظلم، وتحقيق العدل»

وبالالتفات إلى هذين الأصليين، فإنّ جميع الأحكام والمقرّرات الإلهية تتكفّل برسم الحدود الكميّة والكيفيّة لنفي الظلم واستتباب العدل، وبذلك نصل إلى تفسير منطقي مقبول وشامل لعملية محاربة الظلم ونشر العدل.

لقد طُرح هذان الأصلان في كلّ سورة من سور القرآن الكريم تقريباً، وفي جميع الأحكام الإلهية، وبذلك ظهرت أهميّتهما. وبالنظر إلى هذين الأصليين فإنّ تجلّي العدل الإلهي للإنسان في جميع الأحكام والحدود سيكون من التجليات والمظاهر التي تشدّ إليها ذوي الأبواب. كما أنّ انتفاء الظلم سيكون مقدّمة لتحقيق العدل، وإقامة العدل ستكون من أجل بناء الإنسان المعتدل والمتعادل والمتكامل.

ومن هذا المنطلق، يمكن لأصول وأسس البحث أن تُطرح إجمالاً في ما يلي:

١- إنّ الهدف من بعثة أنبياء الله والأهداف الكبرى للتشريع في كلّ الشرائع السماوية هو القيام بالقسط وتحقيق العدالة في كافّة أبعاد المجتمع الإنسانيّ.

٢- لا بدّ للفقه الإسلاميّ - وهو الذي يشمل كافّة القوانين الإلهية - أن يكون عادلاً في ذاته وناشراً للعدل وداعياً إليه عند تنظيمه للأفعال والسلوكيات الإنسانية.

مباني الفقه الإسلامي

من منظار القرآن الكريم

الأسس والخطوط العريضة للأحكام الشرعية والقوانين الإلهية

السيد منذر الحكيم^١

خلاصة المقالة

تشير السعة والشموليّة اللتان تميّزان بحث العدل في القرآن الكريم إلى الأثر الأساسي والتأسيسي الذي يتركه هذا الموضوع في سائر الأبحاث القرآنيّة، ومن هنا كانت هذه المقالة ترمي إلى بيان موقعيّة العدل بين جميع الحدود والقوانين الإلهيّة. وفي طيّات بحثنا هذا ستطالعنا المناهج العامّة والأساسيّة لتحقيق أهداف التشريع من وجهة نظر القرآن الكريم، وسنعمل على دراستها وتسليط الضوء عليها. وتتمثّل تلك الأهداف بما يصبو إليه أنبياء الله من تحقيق للقسط والعدل الشامل في المجتمعات الإنسانيّة.

وفي مقابل ذلك، فقد تمّ التأكيد في هذه المقالة على ضرورة الالتفات بدقّة إلى أصول التشريع ودورها الأساسي في عمليّة الإمام بالقوانين والأهداف وكيفيّة العمل بالقوانين. وبتوضيح أنّ العدل هو الأساس في سنّ التشريعات ووضع

١. استاذ الحوزة العلمية بقم المقدسة.

- ومن هذا المنطلق ، سعت فصلية «الحكمة» خلال الأشهر الماضية إلى العمل على تطوير نظرتها المستقبلية ، فقامت بخطوات تغييرية جديدة تمثلت في التالي :
١. عملت على رفع مستوى المجلة من مستوى العلمي الثقافي إلى العلمي التحقيقي (طبقاً للقوانين الكندية).
 ٢. عملت على تغيير حجمها وشكلها تماشياً مع مستواها العملي.
 ٣. تمّ اختيار وتحديد موضوعات الأعداد القادمة للمجلة بناء على رغبة المخاطبين والقراء.
 ٤. هذا العدد وإن كان قد صدر متأخراً وناقصاً بسبب التغييرات المذكورة التي طرأت على المجلة ، إلا أنّ الأمل يحدونا بأن تصدر الأعداد اللاحقة بمجلة أفضل وبالوقت المحدد.
- وعلى كلّ حال نرجو - بمساعدة القراء الأعزاء - أن نتمكّن من أداء وظيفتنا بطرح القضايا الهامة لدى المخاطبين ، فيما يرتبط بالعرض العلمي والحكيم لآخر الأديان الإلهية (الإسلام) ، وبيانه بنظرة جديدة وسامية. ولا شكّ في أنّ التوفيق لنجاح هذه المهمة مرهون بالعلاقة المتبادلة والتفاعل بين «الحكمة» وقراءها الأفاضل.

كلمة التحرير

يختلف الإنسان المعاصر عن أسلافه اختلافاً كبيراً؛ حيث ينعم بالعديد من التجارب القيّمة والهامة جداً في مجالات مختلفة من الحياة المعنويّة والماديّة، بالإضافة إلى بلوغه قمّة العلم والفكر؛ فقد خبر الحياة بدءاً من التعصّب الديني في القرون الوسطى، إلى الحرّيّة التامّة على الصعيد المدني والاجتماعي، وشاهد من آبائه الإفراط والتفريط في مجال الفكر وعين أصداءها، كما جرّب الحداثة وما بعد الحداثة ومارسها، وسمع المنادين بالمعنويّة الأمس واليوم، وتأمّل فيها وفكّر... وفي النتيجة وصل إلى "الحكمة".

ف «الحكمة» هي ملتقى المعنويّة والفكر، ومظهر التوازن والاعتدال، ومحلّ التلاقح بين الدين والعقل الذي يتجلّى بقولهم: «ما حكم به العقل حكم به الشرع، وما حكم به الشرع حكم به العقل»^١.

و«الحكمة» هي عنوان قول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «بُعِثت بالحنيفة السهلة السمحاء»^٢، لا يصدر منها العنف والقسوة، ولا تمضي الإخلاف بالعهد، بل تؤكد على القيم الدينيّة الخالدة.

١. الغروي النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ج ٣، ص ٦٠.

٢. الرضي، السيد الشريف، حقائق التأويل في مشابه التنزيل، بيروت، دار المهاجر، الطبعة السادسة، ج ٥، ص ٢٠٤.

٩٣	الفصل الأول: نظرة عامة في الأحكام والقوانين الإسلامية.....
٩٤	(١) الاعتقادات والمقدّسات الدينيّة.....
٩٤	(٢) الضرورات الاجتماعيّة.....
٩٦	ارتباط أحكام الإسلام بالتوحيد والأخلاق.....
١٠٢	علاقة أحكام الإسلام بالضرورات الاجتماعيّة.....
١٠٥	(١) الولاية والحكومة في المجتمع الإسلامي.....
١٠٨	(٢) الاختلاف بين الإسلام وسائر المناهج في نظريّة الحكومة.....
١١٠	(٣) استمرار أحكام الإسلام.....

١١٣	خلاصة المقالات.....
-----	---------------------

الفهرس

كلمة التحرير	٦٣
مباني الفقه الإسلامي	٦٥
خلاصة المقالة	٦٥
مصطلحات أساسية	٦٦
أسس البحث في نظرة عامة	٦٦
مكانة العدل في التشريع والفقه القرآني	٦٧
العلاقة بين العدل والحق في القرآن	٦٩
العدل والأبعاد الوجودية للإنسان	٧٠
العدل والعدالة الاجتماعية	٧٤
رعاية عملية تحقّق العدل في القرآن الكريم	٧٥
مراحل نشر العدل في القرآن الكريم	٧٧
١) مرحلة إعداد إمام وقائد بشرية	٧٨
٢) مرحلة تربية النخبة	٧٨
٣) مرحلة تشكيل المهدي الآمن للحركة الاجتماعية	٧٨
٤) مرحلة تكوين الأمة	٧٩
٥) مرحلة تصحيح المسار الأمة التي تلتكأت في مسيرتها، وتنقيتها من الشوائب	٧٩
٦) مرحلة إكمال الأمور إلى ركن الإمامة واستمرار التربية الإلهية للإنسان من خلالها	٨٠
٧) مرحلة الانتصار النهائي وتحقّق أهداف الرسالة والتي بشرّ القرآن	٨٠
لا وجود للظلم ولا للممارسات الظالمة	٨١
القرآن ومحاربة الظلم	٨١
القرآن وأساليب التخلص من الظلم	٨٣
المصادر بعد القرآن الكريم	٨٦
فلسفة الحقوق الإسلامية في رأي العلامة الطباطبائي (قدس سره)	٨٩
خلاصة المقالة	٨٩
المصطلحات الأساسية	٩٠
مقدمة	٩٠

هيئة التحرير :

علي أكبر الجرجي

محمد حسين المظفري

السيد منذر الحكيم

السيد مهدي الطباطبائي

السيد محمد الشهرستاني

محمد رضا دولت رفتار حقيقي

محمد جعفر مرواريد

محمد علي شاه آبادي

الترجمون :

زين العابدين شمس الدين

محمد ياسر كيميائي

الاخراج الفني : محمد هادي الأديب

مصمم الغلاف : صابرة اسعدي

المطبعة : زاكرس للطباعة والنشر

الإدارة الرئيسية : منتريال - كندا

5149 DECARIE BOULEVARD

Montreal, Quebec, H3W 3C2

هاتف : +1 514 651 9894

989 192 5152 03 , 989 125 3878 28

سایت : www.hekmat.ca

البريد الإلكتروني : info@hekmat.ca

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمة؛ مجلة علمية فصلية

هذا العدد: الفقه والقانون العام

ISSN : 2693-1916

العدد الثالث، الفصل الشتوى ١٤٣١ هـ.ق

تصدر عن: مؤسسة دارالحكمة الكندية

المدير المسئول: السيد محمد الشهرستاني

seyed@hekmat.ca

رئيس التحرير: محمد اسعدي

asadi@hekmat.ca

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی پژوهشی حکمت در نظر دارد شماره های آینده خود را به صورت ویژه نامه منتشر نماید. اساتید و پژوهشگران محترم می‌توانند مقالات علمی _ پژوهشی خود را در زمینه موضوعات زیر به زبان های انگلیسی ، فرانسوی ، فارسی و عربی برای فصلنامه ارسال فرمایند.

موضوعات:

- ✓ **اسلام هراسی در غرب؛** شامل مباحثی مانند: تفاوت اسلام هراسی با اسلام ستیزی، اسلام هراسی یا احساس اسلام حراسی؟، اسلام ستیزی یا احساس اسلام ستیزی؟، عوامل پیدایش این احساس یا واقعیت (ایدئولوژیک و فلسفی، فرهنگی و اجتماعی، حقوقی، سیاسی، طبیعی، جغرافیایی و...)، راه‌های برون رفت از این بحران.
- ✓ **همزیستی مسالمت آمیز ادیان؛** شامل مباحثی مانند: اشتراک حقیقت ادیان، تسامح از منظر ادیان، آزادی عقیده از نگاه اهل البیت، پلورالیسم دینی و ...
- ✓ **اسلام و حقوق بشر؛** شامل مباحثی مانند: بحث های فلسفی حقوق بشر، حقوق زنان، اقلیت های دینی، اعلامیه جهانی حقوق بشر از نگاه فقه، نسبت ثبات و امنیت اجتماعی با رعایت حقوق بشر و...
- ✓ **فناوری تبلیغ در عصر جدید؛** شامل مباحثی مانند: اسلام و دنیای مجازی، تعریف عالم مجازی در نگاه فلسفه، کاربرد فناوری مجازی برای گسترش اسلام، آسیب شناسی مفاهیم دینی در اینترنت، روش های نوین تبلیغ دینی، آسیب شناسی شبکه های تبلیغی دینی و ...

تلفن در ایران: +۹۸۹۱۲۵۳۸۷۸۲۸

تلفن در کانادا : +۱۵۱۴۶۵۱۹۸۹۴

سایت : www.hekmat.ca

پست الکترونیکی :

asadi@hekmat.ca

&

info@hekmat.ca

رویکردی، هرگز جایی نداشته است، استناد به کاربرد تشابهات و اختلافات برای ریشه‌یابی و کنترل مشروطیت قانون اساسی راه درستی نخواهد بود. به منظور پرهیز از ساختن تاریخی دیگر، و برای دستیابی به روش صحیح ریشه‌یابی عدالت مشروطه در ایران، فقط کافی است به جنبش مشروطیت‌خواهی ایرانیان که مشروعیت نظام سلطنتی را زیر سؤال بردند و برای اولین بار به نوعی مفهوم جدید عدالت قانونی را پدید آوردند بسنده کنیم و در ادامه به تجزیه و تحلیل چگونگی ایجاد شورای نگهبان و دستگاه قضایی طبق قانون اساسی و با توجه به نظام سیاسی ایران به منظور برقراری ارتباطی میان گذشته و آینده بپردازیم.

تعریف عدالت مشروطه در ایران در جستجوی یک مدل اصلی در ایران

علی اکبر گرجی

طبق آن چه در امثال و تعبیرات ایرانی آمده است، تاریخ به منزله چراغی است که راه تاریک آیندگان را روشن می‌کند و به تعبیری دیگر همچون اثر بزرگی است که تمامی تجربیات گذشتگان در آن گردآوری شده است. در بحث‌های مربوط به قانون اساسی چنانچه تشکیلات قانون اساسی براساس نظریات و تجربیات دهه‌های گذشته پایه‌ریزی شود، موضوع چالش برانگیزی را پیش خواهد آورد. درک، شرح و توصیف و به احتمالی نقد وضعیت کنونی طبق قانون اساسی به نظر نمی‌آید با آنچه در گذشته وجود داشته و در طول تاریخ مسیری را طی کرده، شباهتی داشته باشد.

برای یافتن ریشه‌هایی از این قبیل، بر خلاف آنچه برخی نویسندگان فرانسوی انجام می‌دهند نباید به ایجاد و ساخت تاریخ روی آورد. مادامی که عدالت مشروطه در گذشته‌های تاریخی ملت‌های مدرن امروزی، با چنین

در پایان فصل دوم به گزارش و نقد مختصر دیدگاه برخی از حقوق دانان معاصر می‌پردازم. مطابق این دیدگاه، به دلیل منشا، ماهیت، و ویژگی‌های کاملاً متفاوت فقه و حقوق، هیچ ارتباطی میان این دو علم نمی‌توان سراغ گرفت. در پاسخ استدلال خواهم کرد که با وجود تفاوت‌هایی که میان فقه و حقوق، مشاهده می‌شود، شباهت‌های اساسی و نیز روابط گوناگونی میان آن‌ها وجود دارد.

مفهوم شناسی فقه و حقوق عرفی

ورابطه بین آن‌ها

سید محمد شهرستانی

این نوشتار از دو فصل تشکیل شده است. در فصل نخست به تعریف فقه، شریعت، حقوق و قانون می‌پردازم. در این فصل معانی لغوی و اصطلاحی این چهار واژه و نیز ارتباط میان این معانی بیان می‌شود. فصل دوم به بحث از رابطه میان فقه و حقوق و مفهوم این رابطه اختصاص دارد. در این فصل منظور از فقه، یکی از معانی اصطلاحی آن، یعنی علم فقه است، و منظور از حقوق نیز علم حقوق است. به نظر می‌رسد در هر دو علم، نسبت به هر حکم یا قانون سه مرحله وجود دارد:

۱- مرحله نظریه پردازی و تحلیل علمی؛

۲- مرحله استنباط حکم یا تصویب قانون؛

۳- مرحله اجرا و الزام حکم یا قانون.

در هر سه مرحله، می‌توان به بررسی شباهت‌ها، تفاوت‌ها و تعاملات میان دو علم پرداخت.

از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، بسیاری از کشورهای اسلامی توانسته‌اند خود را از یوغ استعمار کشورهای اروپایی رهانیده همراه با دیگر کشورهای اسلامی هویت مستقل خود را به رسمیت بشناسند و در گفتمان حقوق بشر استراتژی جایگزینی را برگزیده‌اند. این در حالی است که در زمان شکل‌گیری قانون حقوق بشر بین‌المللی، کشورهای اسلامی سعی داشتند با تایید توافقی بین‌المللی حقوق بشر با وجود شرایط تردید‌آمیز و مخربش، استراتژی تغییر شکل را دنبال کنند.

این استراتژی‌های بلندپروازانه، کشورهای اسلامی را در تقابل با قانون حقوق بشر بین‌المللی قرار داد و در عمومیت نظام حقوق بشر خدشه وارد کرد. در نهایت، این تقابل‌ها و تعامل‌ها منجر به اتخاذ یک استراتژی تکمیلی از سوی کشورهای اسلامی شد.

استراتژی کشورهای اسلامی در کفتمان حقوق بشر

محمد حسین مظفری^۱

مواضع کشورهای اسلامی در بحث حقوق بشر گیج کننده و تا حدودی متناقض است. در حالی که برخی کشورهای اسلامی همیشه ادعا کرده‌اند که بنگاه حقوق بشر یک نهاد غربی است و با فرهنگ اسلامی تطابق ندارد، بسیاری دیگر از این کشورها عهدنامه‌های بین‌المللی را در خصوص حقوق بشر به رسمیت شناخته و مورد تایید قرار داده‌اند. این مقاله می‌کوشد تا ماهیت آن موضع‌گیری‌های ضد و نقیض را نشان دهد و سعی دارد تا روندی را که منجر به اتخاذ استراتژی‌های متفاوت در موضوعات حقوق بشر شده است به تصویر بکشد.

نویسنده مقاله معتقد است که جو سیاسی حاکم بر روابط بین‌المللی آن گونه که باید و شاید برای مشارکت کشورهای اسلامی در تهیه پیش‌نویس‌های چارچوب حقوق بشر مهیا نبود و این کشورها در جایگاهی نبودند که یک موضع واحد و مستحکم در خصوص حقوق بشر اتخاذ کنند. هر چند، بعد

۱. مدیر مرکز گفتگوی ادیان، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ایران.

چکیده مقالات

متعال می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^۱.
 همه اینها در امور عمومی [جامعه] است و اینها احکام و تصمیماتی جزئی‌اند
 که با تغییر در مصالح و اسبابی که همیشه در حال دگرگونی‌اند، تغییر می‌کنند
 و این احکام غیر از احکام الهی است که کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم
 دربرگیرنده آن‌ها هستند و هیچ گونه نسخی در آن‌ها راه ندارد.^۲

۱. آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۲۱.

این موضوع نیز مانند موضوع‌های پیش‌گفته، از مباحث فلسفه فقه به شمار می‌رود که مرحوم علامه طباطبایی، در فصلی با عنوان «هل الإسلام بشریعته یفی یاسعاد هذه الحیاة الحاضرة؟»، با تبیین موضوع این شبهه (پرسش)، به پاسخ‌گویی استدلالی درباره‌اش می‌پردازد. وی سخنش را با این مثال آغاز می‌کند که لباس پوشیدن، غذا خوردن، روابط اجتماعی، حمل و نقل و... در هر روزگار تغییر می‌پذیرد، اما به هر روی، اصل نیاز به لباس، غذا، روابط اجتماعی و... در هر عصر و زمانی هست؛ زیرا بر نیازهای فطری و تغییرناپذیر انسان بنیاد یافته است. از این‌رو، کلیات احکام اسلام نیز در هر زمان و مکانی، ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود؛ زیرا بر پایه فطرت تغییرناپذیر بشر استوار است، احکام جزئی درباره پیش‌آمدهای هر زمان و مکان مانند احکام مالی و مسائل نظامی، بر پایه مصالح و اوضاع، تغییر می‌پذیرد و از اختیارات والی و متصدی امر حکومت به شمار می‌رود^۱.

سخن علامه درباره یکی از وظیفه‌ها و اختیارات مهم حاکم و ولی امر مسلمانان در این بحث، کامل‌کننده مبحث ولایت و حکومت در اسلام خواهد بود:

نسبت والی به دایره ولایتش، مانند نسبت مرد است به خانه‌اش که می‌تواند تصمیم بگیرد و در هر آنچه تحت امر اوست تصرف نماید. ولی امر نیز می‌تواند عزم بر انجام امور داخلی و خارجی جامعه نماید، مانند آنچه مربوط به جنگ و صلح است و یا مسائل مالی و غیر آن و در آن‌ها پس از مشورت با مسلمانان مصلحت جامعه را در نظر بگیرد؛ چنان‌که خداوند

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۲۱.

متمایزی در جامعه نیست، بلکه شامل همه افراد جامعه می‌شود. پس بر هر کس لازم است که دیگران را به خیر بخواند و امر به معروف و نهی از منکر کند.^۱

علامه در میان احکام فقه اسلامی، «امر به معروف و نهی از منکر» را درای ویژگی برتر و به ویژه از دید اجتماعی و حکومتی، آن‌ها را از لوازم مهم و بنیادهای نظریه حکومتی اسلام می‌داند. نظر علامه طباطبایی رحمته را درباره حکومت، از دیدگاه‌های گوناگونی می‌توان بررسی کرد که شرح آن‌ها در این جستار فشرده نمی‌گنجد.

ج) همیشگی بودن احکام اسلام

یکی از پرسش‌های مطرح شده درباره احکام و قانون‌های اسلام، این است که اسلام با احکامی که در بیش از چهارده قرن پیش، به جامعه آن روزگار عرضه کرد، حتی با فرض برآوردن نیازهای آن جامعه و کامیاب ساختن آن مردمان، آیا امروز با پیشرفت‌های علمی و تمدنی تازه و دگرگونی اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جوامع کنونی، باز هم می‌تواند بشر را به نیک‌بختی و سعادت برساند؟

گاهی این بحث درباره مصداق‌ها بازگو می‌شود و اشکالاتی درباره برخی از احکام اسلامی رخ می‌نماید. برای نمونه، گفته می‌شود: این حکم بر پایه جامعه و اوضاع آن روزگار پدید آمده است و با دگرگون شدن زندگی و فرهنگ و طرز تفکر بشر، آن حکم نیز باید بازخوانی و بازبینی شود و به گفته‌ای منصفانه‌تر، ادله و مبانی آن را دوباره باید بررسی کرد و گزاره‌های دینی را با رویکرد دیگری تحلیل کرد.

۱. محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۲۴.

حکومت‌های مردم‌سالار (دموکراتیک) با نگرش مادی و استوار بر پایه سود (تمتع) دنیوی به جامعه و انسان و با وجود روح بهره‌بری و استثمار که در کالبد آن‌ها دمیده شده است، خود را در شکل دیگری از استبداد سلطنتی می‌نمایند و تنها، در پی سودجویی از جوامع و ملت‌های ناتوان و چیرگی بر آنانند. پادشاه مستبد دوران پیشین، جای خود را در این جوامع به جامعه‌ای خودخواه و مستبد داده است که به چیزی جز برآوردن خواسته‌های مادی و نیازهای دنیایی خود به هر شکلی نمی‌اندیشد و خبری از اخلاق برآمده از وحی و توحید، در آن نیست.^۱

۲. دیگر ناهم‌گونی این دو دیدگاه از رفتار تبعیض‌آمیز مدعیان دموکراسی و دیدگاه‌های غیر دینی آنان درباره انسان سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا آنان بر پایه غرض‌ها و هدف‌های مادی پیش‌گفته، می‌کوشند تا با فرمان‌روایی و چیرگی بر گروهی خاص به چیزهایی مانند ثروت، قدرت و مقام دست یابند که اسلام هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌پذیرد. اگرچه آنان در نظریه و دعوی خود به حکومت مردم بر مردم معتقدند، بر اثر کارهای تبعیض‌آمیز و برتری‌جویانه خود، سرانجام به فساد و تباهی کشیده خواهند شد، اما قانون‌ها در اسلام برای همه افراد یک‌سان است و همه آنان در اجرای آن و نظارت بر برپایی دین در جامعه، در یک جایگاه قرار دارند و حاکم با محکوم، فقیر با غنی، آزاد با برده، کوچک با بزرگ و زن با مرد در این‌باره متفاوت نیست.^۲

۳. سرچشمه ناهم‌گونی سوم، تفاوت نیروهای اجرایی (قوه‌های مجریه) این دو دیدگاه است که علامه درباره آن‌ها می‌گوید:

از جمله تفاوت‌ها آن است که در اسلام قوه مجریه قانون، در دست گروه

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۲۳.

۲. همان، ص ۱۲۴.

نمایند و آن سنت امامت است، نه سلطنت و امپراطوری و [این حاکم باید] احکام دین را بدون هیچ تغییری در میان مردم جامعه اجرا نماید و در موضوعات غیر از احکام شرعی، بر اساس شورا عمل نماید؛ مانند روی داده‌های تازه‌ای که بر اساس زمان و مکان [برای جامعه مسلمان] روی می‌دهد. دلیل همه این مطالب، کلیه آیاتی است که در مورد ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نظر گذرانندیم؛ به علاوه آیه شریفه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^۱...^۲

ب) تفاوت‌های اسلام با دیگر مکتب‌ها در نظریه حکومت

علامه در پایان این بحث می‌افزاید الگوی حکومت مردمی برآمده از قرآن، با گونه‌های دیگر حکومت، مانند «سلطنت ملوکانه» متفاوت است؛ نظریه‌ای که بر پایه آن، صاحب تخت و تاج، اموال خدا را مالک می‌شود و بندگان خدا نیز بردگان و غلامان او به شمار می‌روند و هر چه بخواهد با آنان می‌کند و هر حکمی بخواهد، بر آنان می‌راند.^۳

وی هم‌چنین اشاره می‌کند که این الگوی حکومتی، با نظریه دموکراسی غربی و آموزه‌های قرآنی و دست‌آوردهای ژرف و روشن فکری - فلسفی نظام سیاسی دیگر جوامع و مکتب‌ها، تفاوتی بنیادین دارد و از این‌رو، به مهم‌ترین ناهم‌گونی‌های این دو شیوه حکومتی را برمی‌شمرد:

۱. نظریه‌های فلسفه سیاسی جهان کنونی به ویژه دموکراسی، در «بنیاد» خود با اسلام و نظریه حکومت دینی متفاوتند. علامه معتقد است که

۱. احزاب، آیه ۲۱.

۲. محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳. همان، ص ۱۲۳.

قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا^۱﴾ وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا^۲﴾...^۳

وی آیات دیگری نیز در این باره می‌آورد.^۴ همه این آیات بر این نکته دلالت دارند: «همه افراد در جامعه دینی که از اجرای قانون‌ها و احکام در آن بر پایه شرع‌گزیری نیست، به اجرای آن‌ها فراخوانده شده‌اند و کار اجتماع به خود آنان سپرده شده است تا بر پایه فرمان‌ها و قانون‌های الهی آن را بگردانند»^۵.

بنابراین، اجرای احکام و اداره جامعه، حتی در روزگار پیامبر ﷺ نیز بر دوش همه مسلمانان (امت اسلامی) نهاده شده بود و هر یک از آنان بدین کار مکلف بودند و پیامبر، وظیفه دعوت و هدایت و تربیت افراد جامعه را بر عهده داشت؛ یعنی خداوند بزرگ او را به ولایت بر دنیا و آخرت امت اسلامی و امامت بر آنان تا پایان زندگی‌اش گمارده بود.^۶

علامه بر این است که کارهای جامعه، پس از پیامبر اکرم ﷺ نیز بر عهده همه افراد جامعه است و شیعیان که تنها برگزیده (منصوص) خداوند و آن حضرت را جانشین وی می‌خوانند، در زمان غیبت امام عصر عجل الله فرجه، این کار را بر عهده همه مسلمانان می‌دانند:

آنچه می‌توان در این باره از قرآن کریم استفاده کرد، آن است که آن‌ها [مسلمانان] می‌توانند بر اساس سیره پیامبر اکرم ﷺ، در جامعه حاکم انتخاب

۱. نور، آیه ۲.

۲. مائده، آیه ۳۸.

۳. محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۲۲.

۴. بقره، آیه ۱۷۹؛ طلاق، آیه ۲؛ آل عمران، آیه ۱۰۳ و ۱۴۴؛ شوری، آیه ۱۳.

۵. محمدحسین طباطبایی، ج ۴، ص ۱۲۲.

۶. همان.

وی بر این است که تنها پیامبر اسلام ﷺ به مدیریت جامعه اسلامی باید پردازد و در بررسی وجوب اطاعت مردم از او، به آیاتی از قرآن استناد می‌کند و پژوهندگان این موضوع را به بررسی بیش‌تر سیره آن حضرت و آیات نازل شده درباره اخلاق و قانون‌های شرعی و احکام عبادی، معاملاتی، سیاسی و...، فرا می‌خوانند.^۱

وی در بررسی ژرف‌تر و دقیق‌تر این موضوع، تحلیل اجتماعی نغزی عرضه می‌کند که جایگاه مدیریت پیامبر و جامعه اسلامی را روشن‌تر می‌سازد و نظریه‌ای جامع و اندیشه‌ای نو در این باره به شمار می‌رود. علامه بر این باور است که همه افراد در جامعه اسلامی، مُجری احکام و به واقع حکم‌رانند و در برابر خود و دیگران باید پاسخ‌گو باشند:

در این جا نکته دیگری نیز وجود دارد که بر پژوهش‌گر لازم است آن را مورد توجه وافر خود قرار دهد و آن این است که عموم آیاتی که در برگزیده امر به اقامه عبادات و به پا داشتن جهاد و اجرای حدود و قصاص و غیر آن هستند، خطاب آن‌ها متوجه عموم مؤمنین است؛ نه خصوص شخص پیامبر اکرم. مانند قوله تعالی: ﴿وَأَقِمْوْا الصَّلٰوةَ﴾^۲ و قوله: ﴿وَأَنْفِقُوْا فِي سَبِيْلِ اَللّٰهِ﴾^۳ و قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^۴ و قوله: ﴿وَجَاهِدُوْا فِي سَبِيْلِہِ﴾^۵ و قوله: ﴿وَجَاهِدُوْا فِي اَللّٰهِ حَقَّ جِهَادِہِ﴾^۶ و

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۲۲.

۲. نساء، آیه ۷۷.

۳. بقره، آیه ۱۹۵.

۴. بقره، آیه ۱۸۳.

۵. مائده، آیه ۳۵.

۶. حج، آیه ۷۸.

و جوامع و ملت‌های پیش‌رفته می‌پردازد و به پشتوانه دلایل قرآنی و تاریخی می‌گوید: تنها دین اسلام بوده که در برنامه‌های انسان‌ساز خود، اجتماع را موضوعی مستقل دیده است.^۱

بر پایه تأثیرگذاری پیش‌گفته توحید و اخلاق در پیدایی فتوای دینی و تأکید بسیار احکام اسلامی بر تأثیرگذاری جامعه و اجتماع، روشن می‌شود که برای پدید آوردن ضمانت اجرایی احکام و قانون‌های اجتماعی اسلام، افزون بر کارهای فردی محض، نخست اخلاق و توحید را در جامعه باید گستراند و همه کوشش‌های اجتماعی و حکومتی را در چارچوب این هدف باید سامان داد تا روح توحید و اخلاق اسلامی در کالبد جامعه حلول کند. زمینه عمل به احکام شرعی نیز تنها در چنین وضعی فراهم خواهد آمد.^۲ هم‌چنین دو موضوع بنیادی و مهم زیر را درباره اجتماعی بودن احکام اسلام نباید از دست نهاد:

الف) ولایت و حکومت در جامعه اسلامی

بی‌گمان، حکومت مهم‌ترین موضوع احکام اجتماعی اسلام شمرده می‌شود که قرآن از ویژگی‌های گوناگونش یاد و بر آن‌ها تأکید می‌کند. علامه نیز در *المیزان*، تحلیل درخوری در این باره عرضه کرده است. وی در گفتاری درباره روابط انسان‌ها با یک‌دیگر در جامعه، فصلی با عنوان «من الذي يتقلد ولاية المجتمع في الإسلام و ما سيرته؟» می‌گشاید و در آن فلسفه سیاسی اسلام و حکومت اسلامی را برمی‌رسد و دیدگاه نوآورانه خود را در این باره چکیده‌باز می‌گوید.

۱. محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۹۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۹۷.

است. جهت درک بیشتر این مطلب، کافی است ابتدا نگاهی بیفکنید بر وسعت رفتارهای آدمی و انواع و گونه‌های مختلف این رفتارها که اندیشه از برشمردن آنها ناتوان می‌ماند؛ سپس به این نکته توجه کنید که چگونه این شریعت الهی بر همه آن رفتارها احاطه داشته و احکام و قوانین آنها را برشمرده است؛ به طوری که انسان دچار حیرت و تعجب می‌شود. به دنبال آن بنگرید که چگونه اسلام همه این احکام را در قالب اجتماع گنجانیده است. بعد از همه اینها مشاهده می‌کنیم که روح اجتماع به طور وصف‌ناپذیری در همه قوانین رفتاری اسلام نفوذ کرده است.^۱

علامه در فصلی دیگر با عنوان «الإسلام اجتماعي بجميع شؤونه»، با استدلال به آیاتی از قرآن به ویژه آیه ﴿وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۲، می‌گوید: وصف اجتماع در همه احکام و دستورهایی که ممکن است پای جامعه در آنها به میان آید، در اسلام گنجانده شده و بر پایه غرض و هدف آن احکام با توجه به چگونگی ارتباطشان با اجتماع، بدین موضوع پرداخته شده؛ چنان‌که احکامی مانند جهاد، مستقیم به پدیده اجتماع پیوند می‌خورد و احکامی مانند حج و روزه نیز در زمان اجرای آنها، با گردهمایی و هم‌سویی مردم سامان می‌یابد و در پایان هنگامه اجرای آنها، شرکت مردم در نمازهای فطر و قربان تشریح و بر آنها تأکید شده و فردی بودن نمازهای روزانه (یومیّه) نیز که برپایی آنها به جماعت واجب نیست، با وجوب نماز جمعه جبران شده است.^۳

وی سپس با سنجش اسلام با دیگر شریعت‌ها و دین‌های یادشده در قرآن

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۹۴.

۲. آل عمران، آیه ۲۰۰.

۳. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

علامه رحمته با اشاره به این آیه و آیه سیزدهم سوره شوری^۱، چنین می‌گوید:
 پس بدین وسیله آگاهی می‌بخشد که از میان بردن اختلاف در میان مردم
 و ایجاد وحدت کلمه در بین آنها، تنها در صورت دعوت به دین و
 تفرقه نداشتن در آن بوده است. پس این دین بوده که تضمین‌کننده اجتماع
 صالح آنان است.^۲

افزون بر این، اسلام در سنجش با دیگر دین‌ها و شریعت‌ها، به جامعه و
 پیوندهای اجتماعی بیش‌تر توجه کرده؛ چنان‌که در بسیاری از احکام خود،
 حتی احکام عبادی‌اش، ویژگی‌های اجتماعی انسان را در نظر آورده است.
 شاید علامه طباطبایی در میان اندیشه‌ورزان مسلمان و مفسران شیعه معاصر،
 از اندک کسانی باشد که به این موضوع بسیار پرداخته و در تحلیل‌های علمی
 خود درباره آیات قرآن و موضوع‌های گوناگون دینی به‌ویژه احکام شرعی،
 بحث‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی را جایگاه ویژه‌ای گنجانده است.

گفتار او با عنوان «کلام فی المرابطة فی المجتمع الإسلامی» در تفسیر آیه
 دویست سوره آل عمران، از درازدامن‌ترین بحث‌های اجتماعی او به شمار می‌رود
 که در پانزده فصل، به تبیین اجتماعی بودن انسان، رابطه او با جامعه، احکام
 اجتماعی اسلام و... می‌پردازد. وی در فصلی با عنوان «الإسلام و عنایته بالإجتماع»
 در همین گفتار، درباره اجتماعی بودن بسیاری از احکام اسلام می‌فرماید:

شکی نیست که اسلام تنها دینی است که به طور شفاف بنیان آن بر اساس
 اجتماع شکل گرفته است و در هیچ موردی مسئله اجتماع را مهم‌ل نگذاشته

۱. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ

وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾.

۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۹۳.

ندارد؛ زیرا آزادی در این جوامع، همچون فلسفه قانون‌گذاری آن‌ها، پی‌آمد ارج نهادن به اراده انسان در کارهای پسندیده اوست که این اراده به خواست گروهی (اراده اکثریت) مقید می‌شود. آزادی در این معنا، هنگامی مطرح می‌شود که انسان و خواسته‌های مادی او نه چیزی دیگر، معیار عملی وضع قانون‌ها شود و از این روی، نه تنها قانون از مانایی برخوردار نخواهند بود، که افراد جامعه خواستار وضع شکل‌های تازه‌ای از قانون‌ها بر پایه خواسته و میل مادی خود خواهند شد و چنین درخواستی در اسلام، پذیرفتنی نیست و چنین آزادی در این دین معنایی ندارد.^۱

رابطه احکام اسلام با ضرورت‌های اجتماعی

این سخن که نوع انسان بر پایه فطرت و نیازهای گوناگون روحی و مادی‌اش، اجتماعی زندگی می‌کند، از بحث و استدلال بسیار بی‌نیاز است. قرآن نیز در آیات فراوانی بر این دعوی دلالت می‌کند^۲، اما در اثبات این این دعوی باید کوشید که نخستین منادیان زندگی اجتماعی و حافظان و پی‌افکنان آن، «دین‌ها» و «انبیای الهی» بوده‌اند. خداوند در این باره می‌فرماید:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^۳

۱. نمونه‌های برجسته آن را در وضع قانون‌های استوار بر پایه رواج بی‌عفتی می‌توان یافت. این نمونه‌ها هر روز افزایش می‌یابند و این پدیده، از انسان‌گرایی غربی سرچشمه می‌گیرد که آدمی در چارچوب آن، خود به ضبط و مهار خویش می‌پردازد و چنان‌که می‌خواهد، قانون می‌گذارد و بر پایه آن رفتار می‌کند.

۲. برای آگاهی بیش‌تر در این باره، ر.ک: محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۹۲.

۳. بقره، آیه ۲۱۳ و محمدحسین طباطبایی، همان، ص ۹۳.

باری، وی اخلاق کریمه و تربیت را نیز که حافظ و ضامن اجرای قانون‌های اسلامی است، به تنهایی کافی نمی‌داند و بنیاد شدنشان را بر پایه دیگری به نام «توحید» بر آن‌ها می‌افزاید. این پدیده را در جوامع به ظاهر متمدن و پیشرفته می‌توان دید که در فلسفه‌های اخلاق خود، قانون‌شکنی را صفتی ناسازگار با اخلاق برمی‌شمارند و پاس‌داشت قانون را از بن‌مایه‌های خصال نیکو (حسنه) اخلاقی می‌دانند، اما به هر روی قانون‌های اجتماعی و فردی در میان افراد چنین جوامع، ضامن اجرایی ندارند؛ زیرا اخلاق و تربیت رایج در آن‌جا، بر توحید و یکتاپرستی بنیاد نشده است.

علامه معتقد است که اخلاق فاضله نیز برای مانایی خود به ضامنی نیاز دارد که آن چیزی جز توحید نیست^۱. بنابراین، احکام اسلامی، بر پایه‌های استوار «توحید» و «اخلاق» سوارند و این موجب می‌شود که افزون بر دستورهای عملی فقه اسلام، اخلاق کریمه در جامعه اسلامی رواج یابد.

چنانچه احکام اسلام که در مقام تشریح، نه بر تجربه یا چیز دیگری مانند آن‌که بر اخلاق و توحید پایه‌گذاری شده‌اند، به جامعه‌ای تهی از اخلاق برآمده از توحید عرضه شود، بی‌گمان جز مشتی از شیوه‌های رفتاری آمده در کتاب و کاغذ، پی‌آمد عملی دیگری نخواهد داشت. بنابراین، زمینه تحقق قانون‌ها و احکام اسلام که همان توحید و اخلاق فاضله است، به شایستگی در جامعه باید فراهم آید و سپس بر پایه آن‌ها، افراد به کردار و رفتار سازگار با شرع فراخوانده شوند.

از این‌رو، آشکار می‌شود که آزادی نیز در مفهوم غربی‌اش، در اسلام معنایی

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۱۱.

چیزی که حافظ این اراده باشد، هیچ کوششی به خرج نمی‌دهند. پس هر آن‌گاه که این اراده زنده و دارای شعور باشد، قانون بر وفق آن رعایت می‌شود، ولی اگر این اراده به موجب فرومایگی نفسانی مردم و یا بیماری که بر جان اجتماع پدید می‌آید، از میان برود و یا اراده در میان باشد، لیکن به خاطر در افتادن جامعه در ورطه خوش‌گذرانی‌ها و اسراف و تمتعات مادی، از شعور و ادراک بی‌نصیب باشد و یا اینکه زنده و دارای شعور باشد، ولی به علت وجود قدرتی زورگو و مستبد که بالاتر از رأی اکثریت است، نتواند تأثیرگذار باشد، آن وقت است که این نوع قانون از قابلیت اجرا بی‌بهره خواهد بود.^۱

وی سپس به تأثیرگذاری فراوان و مهم اخلاق کریمه در برپایی قانون در جامعه اشاره می‌کند و تهی بودن قانون‌های جوامع مدنی را از این زیرساخت، علت اصلی آشفتگی و فساد آن‌ها می‌شمرد. او معتقد است که رأی اکثریت به تنهایی نمی‌تواند پشتوانه نیکو و ضامن راستین اجرای قانون باشد، اما عامل اخلاق در اسلام، زیرساخت احکام و قانون‌های دینی (فردی و اجتماعی) و ضامن اجرای آن‌ها در جامعه است:

ولی اسلام دستورات و قوانین وضعی خود را بر اساس اخلاق بنا نموده است و نهایت کوشش خود را بر تربیت مردم بر اساس آن به کار گرفته است... پس اخلاق در پیدا و نهان و خلوت و جلوت، همراه انسان بوده و وظیفه خود را [که نگاه‌بانی از قانون و شرع است]، بسیار بهتر از مراقبین انتظامی و هر نیرویی که حافظ نظم در جامعه است به انجام می‌رساند.^۲

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۱۰.

۲. همان.

که اگر اخلاق بر این [بنیاد] عقیدتی استوار گردید، برای انسان هیچ چیز جز مراقبت کردن بر تحصیل رضای خداوند متعال در اعمال و رفتارش باقی نمی‌ماند و تقوا مانعی است درونی در مقابل ارتکاب جرم و اگر نبود تغذیه اخلاق از عقیده توحید، دیگر برای انسان در اعمال حیاتی‌اش هیچ هدف‌مندی و غایتی وجود نمی‌داشت؛ مگر بهره‌مندی از تمتعات گذرای دنیوی و لذات مادی و حداکثر می‌توانست امور معاش خود را سامان بخشد و [با همان قانون‌های اخلاقی، بدون پشتوانه توحیدی] یک سری قوانین اجتماعی دنیوی را دست و پا کند.^۱

تفاوت احکام اسلام با دیگر قانون‌های اخلاقی و حقوقی نیز بدین شیوه آشکار می‌شود. اسلام، به‌رغم دیگر مکتب‌ها و جوامع، رفتار افراد را بر بنیادی استوار ساخته است که پی‌آمد آن، تقوای دینی و اجتماعی و رشد فرد و جامعه خواهد بود. علامه قانون‌ها و احکام اجتماعی و حقوقی آن‌ها را بر پایه رأی و غرض «اکثریت» استوار می‌داند و درباره زیرساخت قانون‌های جوامع مدنی و عوامل نقض آن‌ها چنین می‌نویسد:

قانون‌های مدنی؛ یعنی قانون‌هایی که بشر بدون در نظر گرفتن وحی پی‌ریزی می‌کند، بیش از این تلاش ندارند که افعال و کردارهای افراد را معّلق بر خواست و اراده کنند؛ یعنی اراده اکثریت مردم، اما در مورد آن

۱. علامه در پایان این گفتار چنین یادآوری می‌کند:

قوت و شوکت موجود در ملت‌های پیش‌رفته و نظم و عدالت ظاهری حاکم در آنها، تو را فریب ندهد و بگویی آنها به این قدرت رسیده‌اند در حالی که قوانین آنها نیز بر اساس اخلاق پایه‌ریزی نشده است که در جواب می‌گوییم: آنها ملت‌هایی هستند که از اندیشه‌ای اجتماعی برخوردار بوده و افراد آن خیر و منفعت ملت را می‌خواهند و تمام هم و غم آنها بردگی ملت‌های ضعیف است، و این همان کاری است که پیش از این زورگویان ستم‌گر حاکم بر ملت‌ها انجام می‌دادند و امروزه ملت سلطه‌گر، جای آن فرد سلطه‌گر را گرفته و بر ملت‌های دیگر ظلم می‌کند. ر.ک: المیزان، ج ۱۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.

قانون می‌پردازد و در این باره نخست به عوامل اجتماعی نیاز به قانون در جوامع اشاره می‌کند. برای نمونه، انسان ناگزیر است به سنت‌ها و قانون‌هایی پای بند شود که نگاه‌بان حقوق اجتماعی افرادند؛ یعنی هر کس در چارچوب تعیین شده خود باید گام بردارد، اما این قانون نیز برای جلوگیری از عوامل گریز (تخلّف) از قانون و حفظ امنیت، خود به برخی از احکام و قانون‌های کیفری (جزائی) نیاز دارد که همه آن‌ها را «قوه حاکم» اجرا خواهد کرد:

این امنیت، آن‌گاه تحقّق می‌یابد که قوه اجراکننده قوانین، نسبت به جرم‌ها شناخت داشته باشد و در مقابل مجرم، قدرت به خرج دهد، ولی اگر نسبت بدان آگاه نباشد و جرم‌ها بر اساس جهل یا غفلت [قوه مجریه] صورت پذیرد، چنان‌که وقوع این امر کم هم نیست، پس در این صورت هیچ مانعی برای عدم تحقّق آن وجود نخواهد داشت...^۱

بنابراین، قوه مجریه که حاکم بر جامعه است، دست بالا، با قدرت و شدت و قهر، می‌تواند باعث اجرای قانون‌ها و مانع گریز از آن‌ها شود، اما آنچه بهترین ضامن اجرای قانون در جامعه به شمار می‌آید، چیز دیگری به نام «اخلاق کریمه» است:

قوانین و سنت‌ها اگرچه در محدوده مفهوم، برخوردار از عدالت باشند و نیز احکام جزایی هر قدر هم با شدت عمل به اجرا درآیند، اما به هر حال در جامعه به طور کامل جریان نمی‌یابند؛ مگر با اخلاق فاضله انسانی که ریشه ظلم و فساد را بر می‌کند، فضائلی چون ملکه تبعیّت از حق، محترم شمردن انسانیت، عدالت، کرامت و... .

اما اخلاق به‌تنهایی قادر نیست که جامعه را به نیک‌بختی برساند و انسان را به عمل صالح سوق دهد؛ مگر آنکه مبتنی بر توحید باشد... و روشن است

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۰۹.

شایستگی صعود به سوی خدا را که همان مقام قرب به اوست، کلام طیب واجد است و آن همان عقیده حق است و عملی که برای آن [عقیده] صلاحیت داشته و مناسب آن است، همان چیزی است که آن را بالا می‌برد.^۱

مقصود از عمل همراه با عقیده حق، کار با قصد قربت است که موضوع علم اخلاق، نه موضوع علم فقه شمرده می‌شود. بنابراین، علامه بر این است که توحید در همه احکام فردی و اجتماعی (عبادی، سیاسی، اقتصادی و حکومتی) اسلام جریان دارد.

وی در جایی دیگر، با گفتاری بسیار زیبا و عارفانه، این ارتباط را به دیگر سخن بازمی‌گوید:

از مهم‌ترین ویژگی‌های دین اسلام، ارتباط همه اجزای آن با یکدیگر است؛ ارتباطی که منجر به وحدت و یکپارچگی کامل میان آن‌ها می‌گردد؛ به این معنا که در اخلاق کریمه که این دین [همه را] به سوی آن فرامی‌خواند، روح توحید جاری و منتشر است و روح اخلاق نیز در همه اعمالی که افراد جامعه مکلف بدان می‌باشند، منتشر می‌باشد. پس همه اجزای دین اسلام با تحلیل، به توحید بازگشت می‌کنند و توحید نیز ترکیبی است از اخلاق و اعمال.^۲

این سخن علامه، پاسخی بدین پرسش کهن است که آیا احکام اخلاقی نیز واجبند؟ برخی از دانش‌مندان آن را واجب دانسته‌اند و علامه برپایه این سخنان، در این دسته جای می‌گیرد.

وی در توضیح رابطه قانون‌های اسلام با «توحید» و «اخلاق»، به تأثیر اجتماعی این پیوند در پیدایی تقوای دینی و «روحیه» عمل به احکام و پذیرش

۱. محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۱۵۵.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۰۹.

برخوردارند و مسلمان بر پایه آن در رفتار و عمل خود تنها بر نفع و سعادت دنیوی اش تکیه نمی‌کند، بلکه سعادت اخروی را نیز در نظر می‌آورد. دیدگاه‌های وی را در این باره، چنین می‌توان دسته‌بندی کرد و سامان داد:

او در بحثی با عنوان «التقوی الدینی و درجاته»، فصلی به نام «القانون و الأخلاق الکریمه و التوحید» می‌گشاید و مهم‌ترین بحث‌های خود را در این باره در همین فصل می‌گنجانند. علامه در آن جا با بهره‌گیری از آیات شریفه قرآن به تبیین رابطه احکام و مقررات اسلامی با توحید و اخلاق می‌پردازد و می‌فرماید:

قانون هیچ‌گاه به نیک‌بختی نمی‌رسد؛ جز آنکه با ایمانی همراه باشد که نگاه‌بان آن اخلاق کریمه باشد و اخلاق کریمه نیز تمامیت نمی‌یابد؛ مگر با یکتاپرستی و توحید. بنابراین، توحید ریشه‌ای است که درخت سعادت انسانی بر آن می‌روید و شاخه‌های آن، اخلاق کریمه است که در جامعه از همین شاخه‌ها، میوه‌های پاکیزه و نیکو به بار می‌نشیند.^۱

او سپس بر پایه آیه ۲۴ - ۲۶ سوره ابراهیم^۲، این پیوند را آشکارتر می‌نماید و می‌افزاید:

پس خداوند متعال ایمان به خویش را به‌سان درختی قرار داده است که ریشه‌ای دارد که بی‌هیچ شبهه‌ای، همان توحید است و آن را خوردنی‌هایی است که هر دم با اذن پروردگارش به دست می‌آید و آن عمل صالح است و نیز شاخه‌ای دارد که اخلاق پسندیده و نیکوست؛ مانند تقوا و عفت و
به موجب این آیه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^۳،

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۱۵۵.

۲. ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿۱﴾ تُوِّقَىٰ أَكْلُهَا كُلِّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا...﴾.

۳. فاطر، آیه ۱۰.

قانون‌گذاری درباره هر یک از آن‌ها نیز با یک‌دیگر متفاوت است؛ یعنی قانون‌های دینی یا اسطوره‌ای و خرافی جوامع، از قوانین اجتماعی انسان‌ها جدا شمرده می‌شود و نه مکتب‌ها و دین‌ها به پیوندهای اجتماعی افراد توجه کرده و نه ضرورت‌های اجتماعی، قانون‌گذاران مدنی را به دست بردن در آیین‌های دینی و اخلاقی، واداشته‌اند. اینکه فیلسوفان اخلاق، به گونه‌ای از ادب و قانون اخلاقی در رفتارهای شخصی و اجتماعی سفارش می‌کنند، از باورها و جهان‌بینی مکتبی آنان سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه تنها بر بنیادهای فلسفی و عقلی (فلسفه طبیعی) آنان استوار است و این بنیادها نیز به هیچ روی، از ویژگی‌های آخرتی و فراطبیعی برخوردار نیستند.

اسلام، هر دو عامل؛ یعنی باورهای دینی و ضرورت‌های اجتماعی را با هم در نظر آورده و به هر دوی آن‌ها پرداخته است. قانون‌های دینی اسلام را از ناموس‌های اجتماعی نمی‌توان جدا کرد و از فلسفه و زیرساخت‌های اخلاقی و توحیدی فرمان‌های اجتماعی آن چشم پوشید.

اسلام، بر پایه فطرت انسان، همه نیازهای او را در نظر می‌آورد و همه احکام و قانون‌های عبادی، اجتماعی، اخلاقی را فرامی‌گیرد.

پیوند احکام اسلام با توحید و اخلاق

مرحوم علامه، در بحث‌های گوناگون تفسیری‌اش، شالوده و بنیاد همه احکام اسلامی را «توحید» و «اخلاق کریمه» می‌داند و جایگاه و ویژگی احکام اسلامی را در سنجش با دیگر مکتب‌ها، از همین روی تبیین می‌کند. شیوه‌های رفتاری، از ضرورت‌های اجتماعی برمی‌آیند و کمابیش بنیاد اعتقادی و دینی ندارند، اما برنامه‌های عملی اسلام، از روح توحید و یکتاپرستی

به پیروانشان می‌آموختند، آنان را به اجرای سنت‌ها و پای‌بندی به آیین‌هایی وامی‌داشتند که کمابیش در قالب عبادت و نیایش و آداب اخلاقی و رفتاری آشکار می‌شد. البته این فرمان‌ها با توجه به دین‌های گوناگون متفاوت است.

ب) ضرورت‌های اجتماعی

انسان‌ها بر پایه نیازهای طبیعی خود و به علت «اصل استخدام» که علامه آن را مبنای اجتماعی شدن می‌داند^۱، جوامع را برپا کرده‌اند. پس از پیدایی جامعه، حتی در زندگی‌های ساده قبیله‌ای، قانون‌هایی میان افراد آن جوامع رایج شد که جامعه‌شناسان آن‌ها را «قراردادهای اجتماعی» می‌خوانند و هر چه جامعه به سوی کمال و پیش‌رفت و توسعه برود، بر چندی و چونی این قراردادها و پشتیبانی افراد از آن‌ها افزوده خواهد شد.

پای‌بندی به قانون اجتماعی، حتی در جامعه قبیله‌ای، بر پایه گونه‌ای از عدالت‌خواهی اجتماعی استوار است که در فطرت انسان‌ها وجود دارد و برای جلوگیری از نابودی حقوق افراد، لازم شمرده می‌شود. البته قدرت‌های بزرگ و چیره‌فراوانی هستند که بر پایه سود شخصی خود، قانون‌هایی می‌گذارد و افراد ضعیف جامعه را به اجرای آن‌ها وامی‌دارند، اما این پدیده، نه تنها اصل وجود قانون‌مندی اجتماعی را رد نمی‌کند، که موجب اثبات آن می‌شود. باری، زندگی اجتماعی و ضرورت‌های ویژه آن، یکی از عوامل طبیعی پیدایی قانون و «ناموس اجتماعی» در جامعه به شمار می‌رود.

این دو عامل، به پیدایی دو گونه قانون به معنای عام آن می‌انجامد که

۱. درباره عوامل و اصول پیدایی زندگی اجتماعی انسان، توضیحاتی در مبحث دوم همین فصل خواهد آمد. برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: *المیزان*، ج ۲، ص ۱۱۶؛ و ج ۴، ص ۹۲.

از روی کردی اجتماعی، فلسفی، اخلاقی و... به کلیات احکام و موضوع‌های گوناگون فقهی برخوردار بود و قانون‌ها و فرمان‌های اسلام را از دیدگاهی متفاوت با مباحث استدلالی تبیین می‌کرد.

از این‌رو، موضوع این نوشتار، بررسی اندیشه‌ها و نظریه‌های علامه طباطبایی درباره مبانی عام و فلسفه و ماهیت احکام و قانون‌های اسلامی و روی‌کردهای گوناگون اجتماعی، فلسفی و اخلاقی بدان‌هاست.

روی‌کرد عام به احکام و قانون‌های اسلامی

انسان از نخستین دوران زندگی خود تا کنون، در هر وضع زمانی و مکانی، خود را پیرو آداب و آیین‌ها و شیوه‌هایی رفتاری می‌دانسته که بر پایه اوضاع و احوال گوناگون، تغییر می‌پذیرفته است. آیین‌های ساده و گاه آمیخته با خرافه و اسطوره جوامع قبیله‌ای و بدوی تا قانون‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی جوامع پیش‌رفته، در این چارچوب جای می‌گیرند. این دعوی، با بررسی گذارای تاریخ بشر و پژوهش‌های فلسفی و انسان‌شناختی نیز اثبات می‌شود که نیاز به قانون و شیوه رفتار، از لوازم زندگی انسان به شمار می‌رود و به واقع «فطری» است. چرایی پیروی از این آداب و قانون‌ها و شناخت واضح آن‌ها، خود سخن درازدانی دارد، اما به هر روی، بر پایه دلیل‌های انسان‌شناختی و تاریخی، عوامل پیدایی و زیرساخت‌های آن‌ها را دو چیز می‌توان دانست:

الف) باورهای دینی

ادیان و مکتب‌های گوناگون، از ادیان نخستین (ابتدایی) و چندخدایی یا ساختگی تا ادیان توحیدی و ابراهیمی، بر بنیاد باورهای نظری که آن‌ها را

ماهیت و فلسفه احکام و موضوع‌های گوناگون فقهی در ابواب مختلف و ارتباط این اجزا با یکدیگر؛^۱

۲. آگاهی فقیه به روندها و اندیشه‌های گوناگون فلسفی - فرهنگی عصر خویش و الگوهای گوناگون فرهنگی و عقیدتی رایج در جوامع درباره رفتار انسان‌ها و دست کم آشنایی با آنها.

اگرچه شرط نخست (آشنایی با مبانی و فلسفه احکام)، بی‌واسطه در استدلال و بحث فقهی تأثیر نمی‌گذارد، برخورداری فقیه از آن، در نگرش او به موضوع و سرانجام فتوای وی بسیار تأثیر خواهد گذارد. فقیه برخوردار از شرط دوم، نیازهای جامعه را خواهد سنجید و پرسش‌های و دغدغه‌های بنیادین آن را پیش روی خود خواهد گذارد.

از این‌رو، فقیه صاحب‌نظر، باید بداند که در چه دوره‌ای زندگی می‌کند. وی هم‌چنین باید آگاه باشد که دانش و فن‌آوری و ارتباطات به اندازه‌ای پیش رفته است که از پاسخ‌گویی او به یک شهر یا کشور سخن نمی‌رود، زیرا مخاطب او میلیاردها انسانند که او به آسانی و با ابزارهای نو، می‌تواند پیام اسلام و احکام نورانی آن را به گوش همه آنان برساند.

علامه در سراسر *المیزان*، در بحث‌های گوناگونی، به تحلیل کلی احکام و موضوع‌های فقهی و اندیشه‌های دیگر مکتب‌های پیشین و کنونی می‌پردازد. وی در پرتو معارف ژرف قرآنی و با استناد به آیات گوناگون سخن خداوند،

۱. مقصود از فلسفه احکام، معنایی نیست که بیش‌تر درباره حکمت‌های تشریح برخی از احکام به کار می‌رود و صدوق علیه السلام به بسیاری از آنها در *علل الشرایع*، پرداخته است، بلکه مقصود از آن، ماهیت و حقیقت قانون‌های گوناگون اسلام است که از بررسی سوگیری‌های عقیدتی و اجتماعی آنها و پیوندشان با بنیادهای فطری بشر به دست می‌آید.

اصولی و برخورداری از توان تطبیق آن‌ها و شناختن گفته‌ها و نظرهای
گوناگون درباره فروع؛

۲. برخورداری از اندیشه‌ای فراگیر درباره موضوع‌های احکام اسلامی و
آشنایی با دیدگاه‌های دیگر مکتب‌ها و اندیشه‌ها.

فقیهان بزرگوار مذهب اهل بیت علیهم‌السلام در بررسی هر فرع و حکم فقهی و
استدلال درباره آن در درس‌های خارج یا کتاب‌های استدلالی فقهی خود،
وظیفه نخست را به درستی اجرا می‌کنند؛ یعنی در این جایگاه، حکم‌های
خرد را برمی‌رسند و بیش از هر چیز درباره ادله مرتبط با فروع مسائل
فقهی می‌اندیشد و از این‌رو، اگر درباره مسأله‌ای «مبتلا به» یا نوپیدا^۱ از آنان
بپرسند، بی‌درنگ ادله آن مسائل را پیش می‌آورند و با همان ابزار استوار
اصولی و با توجه به گفتار فقیهان پیشین (سلف)، بدان‌ها پاسخ می‌گوید.
شرط نخست از ویژگی‌های ناگزیر و اصلی اجتهاد نزد شیعه است، اما هیچ
گاه به تنهایی؛ یعنی بدون داشتن شرط دوم، کافی نیست. شرط دوم را خواسته
یا ناخواسته فرونهاده یا دست کم به شکل فراگیر، بدان توجه نکرده‌اند.

باری، با کمی آسان‌گیری در نام‌گذاری، می‌توان مباحثی را که فقیه در
این زمینه بر آن‌ها تأکید می‌کند، «برون‌فقهی» یا «فلسفه فقه» نامید. این مباحث
را نیز در دو بخش می‌توان گنجانند:

۱. آشنایی با مبانی و زیرساخت‌های فقه در جایگاه «امر کلی» و دریافت

۱. واژه نوپیدا، در معنای موضوع‌هایی به کار می‌رود که در جامعه کنونی و تمدن جدید، دوباره
از آن‌ها می‌پرسند یا برخی از روشن‌فکران، درباره احکام اسلام در آن‌ها، شبهه‌ها و شک‌هایی
پدید می‌آورند.

علامه سید محمدحسین طباطبایی^۱، اندیش‌مند معاصر جهان اسلام را در این باره برمی‌رسد.

کلیدواژگان

فقه، فلسفه فقه، فلسفه حقوق اسلامی، توحید، اخلاق.

درآمد

درون‌مایه سخن علامه طباطبایی درباره فقیه این است که وی در دست‌یابی به «نظریه دینی» درباره رفتارهای فرد و جامعه و برای پاسخ‌گویی به نیازها و پرسش‌های عصر خود، دو وظیفه مهم بر عهده دارد یا دو شرط را باید دارا باشد که هر یک از آن‌ها کامل‌کننده دیگری است:

۱. قدرت استدلال و استنباط احکام بر پایه آشنایی با «ادله»^۲ و قواعد

۱. علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ ه. ش.)، از متفکران بزرگ جهان اسلام و صاحب تفسیر شهیر *المیزان* است. پیشی گرفتن او را بر زمان خود، از ویژگی‌های بسیار مهم و کم‌مانندش می‌توان برشمرد. وی در پژوهش‌هایش به‌ویژه در *المیزان*، به بسیاری از موضوع‌های نوپدید علمی پاسخ گفت و سبک‌ها و روش‌های پژوهشی و مباحث فراگیری را عرضه کرد که به گمان، در دوره زندگی وی بدان‌ها توجه نمی‌شد.

یکی از ویژگی‌های علمی علامه که کم‌تر از آن سخن می‌رود، فقاہت اوست. او بیشتر، فیلسوف و مفسر خوانده می‌شود، اما به هر روی سال‌ها نزد بزرگانی مانند محقق نائینی^{رحمۃ} به فراگیری فقه و اصول فقه پرداخت و خود نیز در حوزه علمیه قم، زمانی به تدریس خارج فقه پرداخت. تعلیق‌های بر *کفایة الاصول* آخوند ملا محمدکاظم خراسانی که دربردارنده مباحث و تحقیقات ارزنده اصولی است، از نوشته‌های اصولی این مرد بزرگ به شمار می‌آید.

۲. کتاب (قرآن کریم)، سنت (گفتار و رفتار پیامبر اکرم و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} پس از وی)، عقل و اجماع، ادله احکام اسلامی‌اند. اصول فقه، به تعریف و بررسی هر یک از این چهار دلیل می‌پردازد.

فلسفه حقوق اسلامی از دیدگاه علامه طباطبائی (قدس سره)

سید مهدی طباطبائی^۱

چکیده

فقه اسلام به رغم دیگر ادیان، به سراسر گستره زندگی انسان توجه می‌کند و دین را در چارچوب «امور شخصی» و خلوت‌گاه افراد محصور نمی‌سازد؛ یعنی به ویژگی‌های اجتماعی و حقوقی آن نیز می‌پردازد. حقوق اسلامی از همین روی پدید آمده و بر پایه بیش از هزار سال بحث و مناظره علمی، و مدارک و منابع اصیل اسلامی به ویژه کتاب و سنت، استوار شده است.

چنانچه این جنگ پویا و پاسخ‌گو کاویده شود، افزون بر مدارک و مبانی ویژه هر یک از احکام حقوقی، قواعد و قانون‌های عامی فراچنگ خواهند آمد که بر احکام حقوقی اسلام حاکمند، اما دریغ که به‌رغم اهمیت و تأثیرگذاری فراوانشان، به شایستگی بررسی نشده‌اند. این نوشتار که آغازی برای بازکاوی مبانی و فلسفه فقه و حقوق اسلامی به شمار می‌رود، دیدگاه‌های

۱. مدرس حوزه علمیه قم.

زکریا، ابوالحسین أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق
عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي.

اصفهانى، راغب (۱۴۰۴ق)، مفردات غریب القرآن، بی جا، چاپ دوم، دفتر
نشر الكتاب.

نجفی، هادی (۱۴۲۳ق)، موسوعة أحاديث أهل البيت عليه السلام، بیروت، دار إحياء
التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع.

طباطبایى، محمدحسین (۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعة
المدرسين في الحوزة العلمية.

رى شهري، محمد (۱۳۷۵)، میزان الحكمة، قم، دار الحديث.

موسوى، ابوالحسن محمد بن حسين (معروف به: شريف رضى و سيد
رضى) (۱۳۷۰)، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، قم، دار الذخائر.

عاملی، حر (۱۴۱۴ق)، وسائل الشيعة (آل البيت عليه السلام)، قم، چاپ دوم،
مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

نشریه‌ها

فصل نامه الحياة الطيبة، سازمان مدارس و حوزة‌های علمیه خارج از کشور.

- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- موسوی همدانی، محمد باقر (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- نراقی، محمدمهدی، *جامع السعادات*، تحقیق و تعلیق محمد کلانتر، نجف، دار النعمان للطباعة و النشر.
- جوهری، ابی نصر اسماعیل بن حماد الفارابی النیشابوری (۱۴۰۷ ق)، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، بیروت، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۳ ق)، *عوالی اللالی*، تقدیم سید شهاب‌الدین نجفی مرعشی، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سید الشهداء.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، *عیون الحکم والمواعظ*، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث..
- عسکری، أبوهلال (۱۴۱۲ ق)، *الفروق اللغویة*، تحقیق مؤسسه النشر الإسلامی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة.
- کلینی رازی، أبوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی أكبر الغفاری، تهران، چاپ پنجم، دارالکتب الإسلامیة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۷)، *مجمع البحرین*، تحقیق سید أحمد حسینی، تهران، چاپ دوم، مکتب النشر الثقافة الإسلامیة.
- صدر، محمدباقر (۱۴۲۱ ق)، *المدرسة الإسلامیة*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- نوری، حاج میرزا حسین (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.

خود از شر کافران نجات ده * و به موسی و برادرش [هارون] وحی کردیم که شما برای پیروانتان در شهر مصر منزل گیرید و [اکنون که از بیم فرعونیان به مساجد نتوانید رفت]، خانه‌هایتان را قبله و معبد خود قرار دهید و نماز به پا دارید و [تو هم ای رسول] مؤمنان را [به فتح در دنیا و بهشت در آخرت] بشارت ده^۱.

بنابراین، با تبیین زمینه‌های عدل‌گستری و ستم‌گری و گذاردن قانون‌های عدل‌محور و ستم‌سوز و برانگیختن انسان‌ها به عدل‌گرایی و ستم‌ستیزی و تبیین راه‌های رهایی از ستم‌گری و فراهم بودن سنت‌های الهی حاکم بر رفتارهای ستم‌گرانه، فرجام بشر روشن و امیدوارکننده و مثبت خواهد بود و زمینه‌های گسترش فقه انسانی - اسلامی در جوامع، با توجه به بنیادهای استوار و خردپسند آن فراهم خواهد آمد.

کتاب‌شناسی

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *اخلاق در قرآن*؛ تحقیق محمد حسین اسکندری، قم، چاپ هفتم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م)، *بحار الأنوار*، بیروت، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء و دار إحياء التراث العربی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م)، *البيان في تفسير القرآن*، بیروت، چاپ چهارم، دار الزهراء للطباعة و النشر والتوزيع.
- حکیم، منذر (۱۳۸۴)، *پیشوایان هدایت*، ترجمه عباس جلالی، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم‌السلام.

۱. یونس، آیه ۸۷ - ۸۵.

گرفتن حق خود، سودمند خواهد بود.^۱ این سخن به معنای پذیرفته شدن توبه پس از اصلاح‌گری و جبران زیان است.

قرآن در جای دیگری وجود فرماندهان شایسته و مجاهدان با اخلاق و ایثارگر را از نیازهای جامعه (مستضعفان) برای رهایی از ستم برمی‌شمرد و این سخن مهم را در قالب نکوهش کسانی که از توان کمک به مستضعفان برخوردارند، اما از کمک و یاری آنان دریغ می‌ورزند و در قالب دعا و درخواست مستضعفان برای داشتن ولی و ناصر تصویر می‌کند.^۲

انسان‌ها در راه رهایی از ظلم، افزون بر رهبری حقیقی به فراهم آوردن زمینه‌هایی مانند «ایمان و اقامه نماز»، «توکل به خداوند متعال»، «داشتن سلاح دعا»^۳ و «شکرگزاری خداوند بزرگ»^۴ نیز نیاز دارند.^۵ خداوند این حقایق را در ماجرای رهایی بنی‌اسرائیل از چیرگی فرعون ستم‌کار بازگو می‌کند:

پیروان موسی نیز همه گفتند: ما بر خدا توکل کردیم، بار اله! ما را دست‌خوش فتنه اشرار و قوم ستم‌کار مگردان * و ما را به رحمت و لطف

۱. مائده، آیه ۳۹.

۲. نساء، آیه ۷۵.

۳. همان.

۴. مؤمنون، آیه ۲۸ - ۲۳.

۵. علامه طباطبایی در آن‌جا می‌فرماید:

قرآن انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت کرده که دیگر محل و موضوعی برای رذائل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را از طریق رفع از بین برده نه دفع؛ یعنی اجازه نداده که رذائل در دل‌ها راه یابد تا در صدد بر طرف کردنش برآیند، بلکه دل‌ها را آن‌چنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نگذاشته است. ر.ک: ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۵۳۹.

یوسف پیامبر علیه السلام، بر ناگزیری پناه بردن انسان به خداوند و اهمیت آن برای رهایی از ظلم تأکید می‌کند^۱ و فراروی آنان که خواسته یا ناخواسته در دامش گرفتار آمده‌اند و اکنون از کرده خویش پشیمانند، راهی به رهایی می‌گشاید تا آنان نیز در زندگی خود، مسیر حق را بیابند و به نجات خویش دست بکشایند.

نخستین گام برای بازگشت به راه درست و رهایی از ستم، اقرار و اعتراف به ستم‌گری و ارتکاب جرم است. قرآن کریم در ماجرای یونس پیامبر علیه السلام، اعتراف او را به ظلمی که از او سرزد، عاملی مؤثر در بخشیده شدنش می‌شمرد^۲. استغفار و توبه از ظلم، در مرحله پس از این جای می‌گیرد و موجب رهایی از آن و شایستگی ستم‌کار برای رحمت و مغفرت الهی می‌شود^۳. توسل به انسان‌های صالح و مقربان درگاه الهی نیز زمینه‌ساز رهایی از ظلم و پی‌آمدهای ناگوار آن است^۴.

برای کسانی که از مرز ستم به خود و خداوند فراتر رفته و از حقوق دیگران نیز گذشته‌اند یا برای کسی که ستم او، مشکلات و نابسامانی‌ها و زیان‌هایی برای دیگران به دنبال آورده است، تنها استغفار کافی نیست؛ زیرا استغفار هنگامی سودمند و مؤثر خواهد بود که زمینه‌های زدودن آثار ظلم فراهم آمده باشد و یکی از این زمینه‌ها، جبران آن زیان‌هاست. توبه و استغفار تنها پس از بازگرداندن حقوق پایمال شده دیگران و خشنود ساختنشان از

۱. یوسف، آیه ۲۳.

۲. انبیاء، آیه ۸۸ - ۸۷.

۳. نساء، آیه ۱۱۰ و آل‌عمران، آیه ۱۳۶ - ۱۳۵.

۴. یوسف، آیه ۹۸.

این شیوه، در فرض سؤال، بداهت و آشکار بودن جواب را نیز خواهد دانست. بنابراین، امنیت و رفاه، دو پی‌آمد طبیعی از میان بردن ظلم و برپایی عدالت است. رسیدن به آسایش اخروی و برخوردارگی از «مغفرت الهی» در سرای جاودان، از دیگر پی‌آمدهای ستم‌ستیزی و محو ظلم به شمار می‌آید.^۱ از این‌رو، می‌توان گفت که همه زمینه‌های آسایش انسان و حرکتش در راه کمال و آسودگی اخروی و نزدیکی به خداوند بزرگ، تنها با ستم‌ستیزی فراهم خواهد آمد؛ چنان‌که قرآن کریم بر پی‌آمدهای ستم‌ستیزی مانند رسیدن به ایمان؛ یعنی نخستین گام در راه کمال و آسایش او در زندگی دنیوی و پیدایی اوضاع و امکانات شایسته برای رشد و پیشرفت مادی و معنوی‌اش و سرانجام، دستیابی وی به آموزش و آسایش اخروی تأکید می‌کند. همه نیازهای دنیا و آخرت انسان، از دید قرآن کریم تنها با برخوردارگی از خصلت ظلم‌ستیزی و با حرکت در مسیر محو و نابودی آن از درون و برون نفس^۲ «مراحل فردی و اجتماعی ستم‌ستیزی»^۳ برخوردار خواهد آمد.

قرآن و روش‌هایی از ستم

نخستین عامل‌های از ظلم و گرفتار نیامدن در دام آن یا برکناری از گام زدن در راهی ظالمانه، آگاهی بسنده و درست درباره حق و باطل و حدود الهی و شناخت نمونه‌های عدل و ظلم است. قرآن کریم پس از اشاره بدین عامل، به یادآوری دیگر عوامل در این باره می‌پردازد و با آوردن ماجرای

۱. نساء، آیه ۱۶۸.

۲. قصص، آیه ۸۳.

۳. رعد، آیه ۱۱.

میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند و آهن [و دیگر فلزات] را که در آن هم سختی [جنگ و کارزار] و هم منافع بسیار بر مردم است [نیز برای حفظ عدالت] آفریدیم و تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد؟ [هر چند] که خدا بسیار قوی و مقتدر [و از یاری خلق بی‌نیاز] است.^۱

قرآن کریم ویژگی ستم‌ستیزی را از بخش‌های جدایی‌ناپذیر ایمان و خصلت اصلی مؤمنان می‌داند و آموزه‌های دین و پیامبران را عامل ستیز با ظلم و بنیاد آن‌ها می‌شمرد. هم‌چنین، ابزارهای مناسب را برای سامان دادن این کار، مهم می‌خواند و نکته‌های مهمی مانند تأثیر «توجه به کانون‌های اصلی ظلم»^۲، «برخورداری از فرماندهان شایسته»^۳، «وضع مطلوب نیروهای انسانی»^۴، «توجه به تأثیر مهم دعا و نیایش^۵ و حتی شعر^۶» در این‌باره عرضه می‌کند.

یکی از پی‌آمدهای ناگزیر ستم‌ورزی و ستم‌ستیزی، «امنیت» و به دنبال آن، رفاه و آسایش زندگی دنیوی است که قرآن کریم بر این موضوع مهم نیز بیش‌تر در قالب پرسش از مخاطبان خود و با سنجش اهل ایمان و ظالمان مانند ماجرای احتجاج ابراهیم علیه‌السلام با بت‌پرستان^۷، تأکید می‌کند؛ زیرا مخاطب با

۱. حدید، آیه ۲۵.

۲. شعراء، آیه ۱۶ - ۱۰ و بقره، آیه ۱۹۰ - ۱۹۴ و توبه، آیه ۱۲.

۳. نساء، آیه ۷۵.

۴. همان.

۵. همان.

۶. شعراء، آیه ۲۲۷ - ۲۲۴.

۷. انعام، آیه ۸۲ - ۸۱.

درست روانه ساخت تا آن را بر تمام ادیان پیروز گرداند و گواه بودن خدا کفایت می‌کند.

نفی ستم‌گری و ستم‌پذیری

عدل‌مداری و اعتدال در همه مراحل و سراسر زندگی انسان، با توجه به هدف والای آفرینش او و بعثت پیامبران الهی به انگیزه تحقق سعادت و کمال وی، یگانه راه تحقق کام‌یابی و کمال مطلوب است. قرآن کریم با تأکید بر اهمیت اعتدال و عدالت‌گرایی ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^۱، تقوا را نشانه کمال انسان‌ها می‌داند و همه گونه‌های ستم‌گری و ستم‌پذیری را از مرز عدالت و اعتدال بیرون می‌شمرد ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^۲ و با این معیار، برنامه‌های فردی و اجتماعی‌اش را سامان می‌دهد و عرضه می‌کند.

روند ستم‌ستیزی

عدل‌گرایی و عدل‌گستری بدون ستم‌ستیزی تحقق نخواهد یافت و قرآن کریم همواره بر بدی ستم‌گری و نفی ستم بسیار تأکید می‌کند و به همین دلیل، ستیز با ستم‌گران و جلوگیری از ظلم، از فرائض مهم در قرآن کریم به شمار می‌رود. این کتاب آسمانی، در جاهای گوناگون، به تبیین ضرورت این موضوع و چگونگی مبارزه با ظلم می‌پردازد. خداوند بزرگ برای روشن ساختن اهمیت عدل‌گستری و ظلم‌ستیزی، آن‌ها را از مهم‌ترین هدف‌های پیامبرانش بر می‌شمرد:^۳

همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و با ایشان کتاب و

۱. مائده، آیه ۸.

۲. نه ستم کنید و نه ستم را برتابید (بقره، آیه ۲۷۹).

۳. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۳۷۶ - ۳۷۰، تفسیر آیه ۲۵ سوره حدید و آیه ۲۱۳ سوره بقره.

﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۗ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾؛^۱ ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد آری خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.

﴿...الْيَوْمَ يَسِّرُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾؛^۲ امروز کسانی که کافر شده‌اند از [کارشکنی در] دین شما نوید گردیده‌اند پس از ایشان مترسید و از من بترسید امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.

۷. پیروزی فرجامین و رسیدن به هدفهای رسالت

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۗ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾؛^۳ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند هر چند مشرکان خوش نداشته باشند.

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾؛^۴ اوست کسی که پیامبر خود را به [قصد] هدایت با آیین

۱. مائده، آیه ۶۷.

۲. مائده، آیه ۳.

۳. توبه، آیه ۳۳ و صف، آیه ۹.

۴. فتح، آیه ۲۸.

﴿تَحَذِرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ ۗ قُلِ اسْتَزِرُوا إِنِّي أَلْفُ اللَّهِ مَخْرُجٌ مَّا تَحَذَرُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۗ قُلِ أَيْدِي اللَّهِ وَأَيْتُهُ وَرَسُولُهُ ۗ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَدِرُوا قَدَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۗ إِنْ نَعَفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾؛ منافقان بیم دارند از اینکه [مبادا] سوره‌ای در باره آنان نازل شود که ایشان را از آنچه در دلهایشان هست خبر دهد بگو ریشخند کنید بی‌تردید خدا آنچه را که [از آن] می‌ترسید برملا خواهد کرد، و اگر از ایشان پرسی مسلماً خواهند گفت ما فقط شوخی و بازی می‌کردیم بگو آیا خدا و آیات او و پیامبرش را ریشخند می‌کردید، عذر نیاورید شما بعد از ایمانتان کافر شده‌اید اگر از گروهی از شما درگذریم گروهی [دیگر] را عذاب خواهیم کرد چرا که آنان تبه‌کار بودند.

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۗ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾؛ با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین مخصوص خدا شود پس اگر دست برداشتند تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.

۶. واگذاری کارها و بی‌گیری کار تربیت با تعیین امام

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ ولی شما تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.

۱. توبه، آیه ۶۶ - ۶۴.

۲. بقره، آیه ۱۹۳.

۳. مائده، آیه ۵۵.

۵. بازیابی، بازسازی و خالص‌سازی امت

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ
وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ
وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٧﴾ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ
مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحْيُونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا ۚ وَاللَّهُ يُحِبُّ
الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٨﴾ أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ
مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي
الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾؛ و آن‌هایی که مسجدی اختیار کردند که مایه زیان و
کفر و پراکندگی میان مؤمنان است و [نیز] کمینگاهی است برای کسی که قبلاً
با خدا و پیامبر او به جنگ برخاسته بود و سخت‌سوگند یاد می‌کنند که جز
نیکی قصدی نداشتیم و [الی] خدا گواهی می‌دهد که آنان قطعاً دروغگو هستند،
هرگز در آن‌جا مایست چرا که مسجدی که از روز نخستین بر پایه تقوا بنا
شده سزاوارتر است که در آن [به نماز] ایستی [و] در آن مردانی‌اند که دوست
دارند خود را پاک سازند و خدا کسانی را که خواهان پاکی‌اند دوست می‌دارد،
آیا کسی که بنیاد [کار] خود را بر پایه تقوا و خشنودی خدا نهاده بهتر است یا
کسی که بنای خود را بر لب پرتگاهی مشرف به سقوط پی‌ریزی کرده و با آن
در آتش دوزخ فرو می‌افتد و خدا گروه بیدادگران را هدایت نمی‌کند.

۱. توبه، آیه ۱۰۹ - ۱۰۷.

۴. پیدایی امت

﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ﴾^۱؛ و به یاد آورید هنگامی را که اندک بودید پس شما را بسیار گردانید.

﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^۲؛ و میان دل‌هایشان الفت انداخت که اگر آنچه در روی زمین است همه را خرج می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت برقرار کنی ولی خدا بود که میان آنان الفت انداخت چرا که او توانای حکیم است.

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾^۳؛ قطعاً خداوند شما را در مواضع بسیاری یاری کرده است و [نیز] در روز حنین آن هنگام که شمار زیادتان شما را به شگفت آورده بود ولی به هیچ وجه از شما دفع [خطر] نکرد و زمین با همه فراخی بر شما تنگ گردید سپس در حالی که پشت [به دشمن] کرده بودید برگشتید.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^۴؛ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.

۱. اعراف، آیه ۸۶.

۲. انفال، آیه ۶۳.

۳. توبه، آیه ۲۵.

۴. بقره، آیه ۱۴۳.

برای تحقق این آرمان بزرگ، رهبری شایسته آماده سازد. انسان‌ها، قرن‌ها به دنبال تحقق زمینه‌های این آرمان بزرگ و تربیت نسل‌های شایسته این جنبش بزرگ بوده‌اند و این روند تاریخی، نشان‌دهنده راه طبیعی و منطقی عدل‌گستری قرآن کریم است.^۱ قرآن کریم مراحل این راه را در آیات زیر می‌نماید:

۱. آماده‌سازی امام و رهبر بشر

﴿وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾﴾؛ سوگند به روشنایی روز، سوگند به شب چون آرام گیرد، [که] پروردگارت تو را وانگذاشته و دشمن نداشته است.

۲. نخبه‌پروری

﴿لَنَجْجِلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيهَا أُنُورٌ وَعَايَةٌ﴾؛ تا آن را برای شما [مایه] تذکری گردانیم و گوشه‌های شنوا آن را نگاه دارد.

۳. برپایی کانون سالم برای حرکت اجتماعی

﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾؛ و خویشان نزدیکت را هشدار ده.

۱. این رهیافت در *پیشوایان هدایت*، نوشته همین نویسنده به خوبی تبیین شده است.

۲. ضحی، آیه ۳ - ۱.

۳. حاقه، آیه ۱۲. برخی از احادیث، «أذن و اعیة» را علی علیه السلام تربیت شده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته‌اند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را خلیفه و جانشین شایسته خود خواند و فرمود: «قد اخترت من اختاره الله لي عليكم عليا؛ من علی را برای تربیت اختیار نمودم که خدا نیز او را برای امامت و رهبری امت اختیار نموده است». ر.ک: *بحار الأنوار*، ج ۳۸، ص ۲۵۴.

۴. شعراء، آیه ۲۱۴.

۱۱. نخبگان دست‌پرورده معصومان، عهده‌دار عدل‌گستری در جهان

خواهند بود؛

۱۲. بهترین الگوی عملی و مثبت و موفق برای آسیب‌شناسی گسترده و پدید آوردن سامانه پرورشی اهل بیت علیهم‌السلام که پیروان نخبه و انسان‌های عادل و جویای کمالی از آن سردرآوردند، طرح قرآن کریم در این‌باره است.

روند عدل‌گستری در قرآن کریم

فاصله عدل‌پروری تا عدل‌گستری بسیار است و برای دست‌یابی به آن، نسل‌ها تلاش و قرن‌ها مدیریت و نظارت و آسیب‌زدایی باید هزینه شود. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با رویکرد نخبه‌پروری خود، افرادی را تربیت کرد تا این‌که در زمانی مناسب به فراخواندن خویشان نزدیکش فرمان یافت. این ماجرا، بر ضرورت توجه به کانون خانواده و تربیت «آل» تا آماده شده زمینه برای پشتیبانی گروهی و قدرت یافتن برای نفوذ در گروه‌های کلان‌تر دلالت می‌کند. از این‌رو، پیامبر با پی‌گیری شبانه‌روزی خود و پشتیبانی افراد نخبه و خانواده‌اش، توانست در برابر فشارهای اجتماعی فراوان بایستد و سد آهنین بت‌پرستی را با پدید آوردن امتی توانا در تحمل فشارهای دشمنان رسالت درهم بشکند و آنان را به برپایی دولت اسلامی برانگیزد و این دولت را به کانون پرتوافکنی بر جهان بدل کند و با آگاهی دادن درباره همه نقشه‌های براندازانه و پیش‌نهادن راه حل‌های منطقی و درخور پدیده‌های اجتماعی، توانست این بذر سالم را به ثمر برساند و با ایستادگی در برابر کژی‌ها و آسیب‌های پی‌درپی، جامعه اسلامی و انسانی را به سوی جامعه بشری عدل‌مدار راهنمایی کند و

۵. فعال‌سازی عقل، افزون بر برخورداری انسان از اراده و اختیار و نهادینه کردن گرایش او به حق و عدل ﴿فَأَهْمَهَا جُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^۱، نخستین و مهم‌ترین ابزار پرورش وی در راه عدل و حق به شمار می‌رود؛
۶. تبیین اصول عدالت و راه‌های عملی و تحقق‌پذیر برای رسیدن به آن و روشن ساختن نمونه‌هایش و تبیین روش درست استنباط تکلیف درباره نیازهای آدمی، مرحله‌های دیگری است که شریعت و منابع راستین فهم دین آن‌ها را برای انسان فراهم آورده‌اند؛
۷. قرآن کریم به بهترین شکلی به فرهنگ‌سازی پرداخته است. روش فرهنگ‌سازی قرآن و بنیادهایش را با بررسی آیات قرآن کریم بر پایه ترتیب نزول آیات در عصر رسالت، به نیکی می‌توان شناخت. عملکرد پرتوفیق پیامبر اعظم ﷺ در روزگار خود، بهترین دلیل بر توفیق‌مندی این فرهنگ‌سازی در عصر نزول وحی است و در این دوره نیز بدان می‌توان دست یافت؛
۸. تربیت انسان‌ها تنها با نظام عدل‌مدار و عدل‌پرور سامان خواهد یافت؛
۹. داشتن الگوهای صددرصد عادل (معصوم یا مصون از هر کژی و لغزش)، ضرورتی تشریحی و تربیتی است؛
۱۰. تربیت جامعه بشری با نظارت انسان‌های عادل و عادل‌پرور مانند پیامبران معصوم و پیشوایان مصون از هر کژی و لغزش، به سوی کمال شایسته انسان راه خواهد برد؛
-
۱. قسم به آن نفسی که خداوند آن را استوار و متعادل ساخت و سپس کژی و راستی‌اش را به او الهام کرد (شمس، آیه ۸).
۲. برای آگاهی بیش‌تر درباره امکان بهره‌برداری از ترتیب نزول سوره‌ها در این روزگار، ر.ک: منذر حکیم، «معرفی و نقد التفسیر الحدیث»، الحیاة الطیبة، ش ۸.

بنابراین، قرآن کریم برای رسیدن به عدالت اجتماعی، دو راه پیوسته به یکدیگر و هم‌سو نشان می‌دهد: پیروی از پیامبر که خداوند او را به حکم کردن بر پایه حق و عدل فرمان داده است و پیروی کامل و بی‌چون و چرا از اولوالأمر همچون پیامبر. این راه‌های تشریحی، ضامن تحقق عدالت اجتماعی در جامعه بشری خواهند بود.

عدل‌پروری در قرآن کریم

قرآن کریم سفارش یا تشریح قانون‌های عادلانه را نابسندیده دانسته و برنامه‌ای گسترده و کامل برای تحقق عدالت پیش نهاده است. نکته‌های زیر بر کامل بودن این برنامه دلالت می‌کنند:

۱. خدای عادل، انسان‌های عادل را خود تربیت کرده است ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ

لِنَفْسِي﴾؛

۲. انسان‌های عادل که تربیت شده پروردگار عادلند، الگوهای شایسته‌ای برای جامعه به شمای می‌روند و خداوند آنان را پیام‌رسانان و امانت‌داران رسالت‌های خود برای بشر خوانده است؛

۳. پیام خداوند به انسان‌ها، نظامی عادل (عدل‌مدار و عدل‌پرور) دربردارد؛ زیرا او همه ستم‌ها را از خود نفی می‌کند: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا﴾؛ و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد.

۴. نظام عدل‌پرور پیش‌گفته برای همه انسان‌ها و ویژگی‌های وجودی آنان

برنامه دارد؛

۱. طه، آیه ۴۱.

۲. کهف، آیه ۴۹.

عدل مداری و عدالت اجتماعی

انسان بر پایه سنتی الهی که پایدار و تغییرناپذیر است، به چیزی جز پی آمد تلاش خود دست نمی‌یابد: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۱. هم‌چنین با توجه به درون‌مایه آیات فراوانی مانند ﴿إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۲ که درباره پاداش و کیفر اخروی است و آیاتی مانند ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^۳ که دگرگونی‌های اجتماعی را پی‌آمد تحول درونی افراد می‌داند، نظام تشریحی فراگیر و عدل‌مدار برای تحقق عدالت اجتماعی، نخست به تحول درون افراد می‌پردازد و آنان را در پندار و کردار و رفتار متحول می‌کند، اما برای تحقق عدالت اجتماعی فراگیر، به برپایی نظام سیاسی توانا و عدل‌مداری دست می‌زند و انسان‌های صددرصد عادل (مصون از هر کژی) را در نوک هرم آن جامعه جای می‌دهد تا بتوانند در فراز و نشیب‌ها و کشاکش مصالح فردی و اجتماعی، تحقق عدالت اجتماعی را بر عهده گیرند. فردی در ماجرای قضاوتی، به پیامبر عرض کرد: ای محمد به عدالت رفتار کن. پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ او فرمود:

«تربت یداک إذا لم أعدل فمن يعدل؟ اگر من [که پیام‌آور شریعت عدل‌گسترم]، به عدالت رفتار نکنم، پس چه کسی می‌تواند عدالت را اجرا کند و تحقق بخشد؟».

۱. نجم، آیه ۳۹.

۲. طور، آیه ۱۶؛ تحریم، آیه ۷. هم‌چنین نمل، آیه ۹۰؛ یس، آیه ۵۴؛ صافات، آیه ۳۹؛ جائیه، آیه ۲۸.

۳. رعد، آیه ۱۱.

۴. ر.ک: المدرسة الإسلامية، ص ۹۹.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۱۳۹، ح ۵.

سخن گفتن از عدل بدون شناخت کامل انسان، سطحی و ناقص خواهد ماند؛ زیرا تنها هنگامی که به همه ویژگی‌های فردی و اجتماعی انسان توجه شود، معنای گسترده و فراگیر عدل رخ می‌نماید و همه ویژگی‌های وجودی فرد و جامعه زیر ذره‌بین عدل (معیار و ترازوی کمال انسان) جای خواهد گرفت. نمودار زیر، تصویری فراگیر در این باره تصویر می‌کند:

قلمروهای عدل در چارچوب وجودی جامعه انسانی^۱

الف) فرد	ب) جامعه
در اندیشه	در نظام حقوقی
در کردار	در نظام سیاسی
در رفتار	در نظام اداری
درباره خود	در نظام اقتصادی
درباره خدا	در نظام قضایی
درباره دیگران (مردم / اجتماع) و (طبیعت / محیط زیست)	در نظام کیفری

پیوند تنگاتنگ فرد و جامعه و رابطه دوسویه عدل فردی و عدالت اجتماعی نشان می‌دهد که برنامه‌ریزی شایسته برای تحقق آرمان‌های الهی در شریعت عدل‌محور، با روش و شیوه‌های عملی ویژه‌ای فراچنگ می‌آید. قرآن کریم به این موضوع توجه کرده و همه دگرگونی‌های اجتماعی را برآمده از دگرگونی درونی افراد جامعه دانسته و اصل **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**^۲ را سستی‌گریزناپذیر خوانده است. بنابراین، تحول جامعه با تحول افراد آغاز خواهد شد و قرآن کریم برای تحول درونی انسان نیز با توجه به ساختار وجودی او، برنامه‌ای ویژه عرضه می‌کند.

۱. ر.ک: اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۴۴ - ۲۳۹.

۲. رعد، آیه ۱۱.

به مؤمنان کوشنده در راه خوبی‌ها (عمل صالح) ادا شده است. جمله نغز ﴿وَلْيَبْدُلْهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾^۱، به روشنی بر این سخن دلالت می‌کند که پیدایی امنیت فراگیر برای بشر، معیار تحقق عدالت فراگیر و زدوده شدن همه گونه‌های شرک از جامعه انسانی است. حاکم شدن بدون رقیب توحید نیز معیار دیگری برای دستیابی بشر به همه گنجایی‌های وجودی‌اش به شمار می‌رود. چنین آرمان بزرگ، با عدالت درونی و بیرونی انسان در سراسر وجود او تحقق خواهد یافت و برای عملی شدنش، از داشتن برنامه‌ای فراگیر و درخور گنجایی‌ها و نازکی‌های وجودی انسان‌گزیری نیست؛ برنامه‌ای که بتواند راه را به همه انسان‌ها در هر وضع و مرحله‌ای بنماید و آنان را به سوی آن هدف بزرگ پیش ببرد و با مدیریت رفتار و کردارشان، در مسیری شایسته به تکاپو وادارد و از صراط مستقیم کمال انسانی، به کمال و گنجایی شایسته‌شان برساند. عدل در این‌جا، ترازوی کمال انسان در اندیشه و کردار و رفتارش خواهد بود. همه ویژگی‌های فردی و گروهی، در نظام اجتماعی عدل‌مدار، در چارچوب برنامه‌ای الهی جای می‌گیرند و عدل الهی در قالب تشریح و همه قلمروهای برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی شده، برای جامعه بشری نمودار می‌شود.

عدل الهی در نظام تکوین، زیرساخت و پشتوانه عدل الهی در زمینه تشریح و برنامه‌ریزی برای زندگی اختیاری انسان‌ها در دنیاست و این دو عدل، پشتوانه سامان‌دهی و مدیریت و راهبری آنان به سوی هدف‌های معین خواهند بود. عدل در آخرت و جهان پاداش و کیفر نیز عدل در ارزش‌گذاری و سنجش پی‌آمدها و رساندن به فرجام‌هاست.

۱. نور، آیه ۵۵.

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۱؛ همانا پروردگارم بر صراطی مستقیم است. تعریف ستم‌گر به متجاوز از حدود الهی، به معنای تعریف عادل به پاسدار حدود الهی است و این حدود، همان حقوقی‌اند که آن‌ها را باید پاس داشت.

عدل و ویژگی‌های وجودی انسان

عدل را در همه دانش‌های اسلامی می‌توان جست؛ زیرا علوم اسلامی را به نظری مانند فلسفه، کلام و فلسفه اخلاق و عملی مانند اخلاق (فقه اکبر) و فقه یا حقوق (فقه اصغر) بخش می‌کنند و عدل را در پیش‌درآمد همه آن‌ها می‌توان یافت و از این‌رو، آن را جوهره وجودی همه کمالات اخلاقی و قانون‌های رفتاری می‌توان خواند.^۲

نخستین و مهم‌ترین نمونه حسن و قبح عقلی و ذاتی را عدل و ظلم گفته و صفت کمال الهی را که به روشنی درباره‌اش سخن گفته و «نظام أحسن مخلوقات» را بدان وابسته دانسته‌اند، همان عدل الهی؛ یعنی نمایان‌کننده همه کمالات کمال مطلق است. هدف برانگیختن پیامبران و فلسفه تشریح قانون‌های الهی برای زندگی بشر نیز کمال وجودی انسان شمرده می‌شود. قرآن کریم، این کمال وجودی را با برخاستن مردم برای اجرای قسط ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^۳ دست‌یافتنی می‌داند.

امکان تحقق همین آرمان بسیار بزرگ الهی برای بشر، درباره فلسفه (چرایی) غیبت کبرای ولی الله الأعظم عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز مطرح و به صورت وعده‌ای تخلف‌ناپذیر

۱. هود، آیه ۵۶.

۲. ر.ک: جامع السعادات، ج ۱، ص ۶۸ - ۷۵.

۳. حدید، آیه ۲۵.

عادل خواهد بود که مرزها و حقوق تعیین شده (شایسته) را پاس دارد. این معیار برپایی عدل، در آیه زیر آمده است:

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا
الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾^۱؛ و آسمان را برافراشت و ترازو را
گذاشت تا مبادا از اندازه درگذرید و وزن را به انصاف برپا دارید و در
سنجش مکاهید.

بنابراین، قوام مفهوم «عدل»، به بن‌مایه موجود در آن است و به دلیل وجود همین بن‌مایه، به معیار و ترازو بدل می‌شود. این بن‌مایه همان «حق» است که به «حد» و «میزان» نیز تعریف می‌شود. حق؛ یعنی آنچه سزاوار هر چیز و شایسته آن است. قرآن کریم نیز به صراحت درباره این حق (حد) سخن گفته و پاسداشت آن را «صراط مستقیم» خوانده و بر گذشتن از حد و صراط مستقیم و پاس نداشتن حق، نام ستم نهاده است:

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^۲؛
آن‌ها حدود و مرزهای الهی بوده که نباید از آن‌ها فراتر روید. همه کسانی
که از آن‌ها تجاوز نمایند، از ستم‌کاران خواهند بود.
﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^۳؛ هر کس از
حدود الهی تعدی نماید، در حقیقت به خود ستم نموده است.

۱. الرحمن، آیه ۷ - ۹.

۲. بقره، آیه ۲۲۹.

۳. طلاق، آیه ۱.

۱۱. تقوا یا انضباط و نگاه داشتن خود، هدف همه قانون‌ها و حدود الهی و هدف و فلسفه تشریح آن‌هاست.^۱

بنابراین، عدل با پاسداشت حدود الهی و احکام شرع مبین اسلام، تحقق می‌یابد و انسان پس از تحقق عدل، به تقوا نزدیک می‌شود و با احسان و نیکی، در راه کمال پیش می‌رود.

رابطه عدل و حق در قرآن

عدل، همان پاسداشت حق است و هر گونه تندروی یا کوتاهی (افراط و تفریط) در آن، موجب از میان رفتنش می‌شود. معیار حق را که در معنای «آنچه باید باشد» به کار می‌رود، در این آیات می‌توان شناخت:

﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^۲؛ و از میان کسانی که آفریده‌ایم گروهی هستند که به حق هدایت می‌کنند و به حق داور می‌نمایند.

﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^۳؛ و از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می‌کنند و به حق داور می‌نمایند.

حق، همان معیاری است که انسان‌ها بر محور آن هدایت می‌شوند و عدالت نیز بر پایه‌اش تحقق می‌یابد. عدل، پاس داشتن همان حق یا حد و مرز بایسته است که گذشتن از آن، نمونه ظلم و ستم شمرده خواهد شد. از این‌رو، کسی

۱. غایت و هدف احکام الهی از دید قرآن کریم، تقواست. تقوا در سوره بقره که تشریح‌های قرآنی را دربردارد، بسیار به کار رفته است.

۲. اعراف، آیه ۱۸۱.

۳. اعراف، آیه ۱۵۹.

۶. عدل را در پیمان‌ها نباید فروگذارد:

﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾^۱؛ معاملات خود را به وسیله یک نویسنده عادل ثبت کنید و مدارک قابل اعتماد داشته باشید.

۷. در «اصلاح ذات‌البین» و رفع اختلاف‌ها از میان افراد جامعه، بر پایه عدل باید پیش رفت:

﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا﴾^۲؛ در اصلاح روابط زن و شوهر، با عدل و قسط رفتار نمایید.

۸. گفتار عادلانه نیز سفارش شده است:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾^۳؛ هنگامی که سخن می‌گویید، عدل پیشه کنید؛ هر چند فرد مورد نظرتان از خویشان نزدیک شما باشد [سزاوار نیست] به بهانه خویشی با او، دست از مراعات عدل بردارید.

۹. به پیراستن عدل از هر آسیب و ناپاکی فرمان داده‌اند:

﴿فَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾^۴؛ از هوای نفس پیروی نکنید تا از مراعات عدل فاصله نگیرید.

۱۰. هدف برپاداشتن عدل، رسیدن به تقوای الهی است:

﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^۵؛ پای‌بندی به عدل به تقوا نزدیک‌تر است.

۱. بقره، آیه ۲۸۲.

۲. حجرات، آیه ۹.

۳. انعام، آیه ۱۵۲.

۴. نساء، آیه ۱۳۵.

۵. مائده، آیه ۸.

﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾^۱؛ به من دستور داده شده است که عدل را در

میان شما تحقق بخشم.

۲. همه فرمان‌های الزامی خداوند را به انسان، در عدل می‌توان چکیده کرد

و همه قانون‌های فقه، بر گرد عدل و نیکی می‌گردند:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^۲؛ به درستی که خداوند به عدل و

نیکی دستور می‌دهد.

۳. بر عدل گستری در نظام خانواده و رفتار اجتماعی نیز سفارش شده است:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^۳؛ هر آینه اگر از ستم نمودن بر همسر

خود هراس داشته باشید، به یک همسر اکتفا نمایید.

۴. برپاداشتن عدل در دستگاه قضایی اسلام، اصلی بنیادی و ناگزیر به

شمار می‌آید:

﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^۴؛ هنگامی که میان مردم

قضاوت و حکم می‌رانید، بر اساس عدل حرکت نمایید.

۵. کسانی که برای اثبات حقی گواهی می‌دهند نیز باید عادل باشند:

﴿أَتَيْنَ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾^۵؛ دو تن از عادلان خودتان [مسلمانان].

۱. شوری، آیه ۱۵.

۲. نحل، آیه ۹۰.

۳. نساء، آیه ۳.

۴. نساء، آیه ۵۸.

۵. مائده، آیه ۱۰۶. هم‌چنین مائده، آیه ۹۵ و طلاق، آیه ۲.

۴. صراط مستقیم کمال منطقی انسان‌ها، از سرزمین بندگی راستین انسان برای خدای یگانه (أحد) می‌گذرد و فرجام چنین مسیری، برچیده شدن بساط ستم از سراسر جهان و گسترش عدل در همه جای جامعه انسانی خواهد بود؛

۵. بندگی انسان برای خدای کامل مطلق بر پایه حدود و قانون‌های او درباره زندگی انسان، او را به کمال مطلق می‌پیوندد و تحقق کمال شایسته‌اش را دربردارد؛

۶. عدل الهی در «عالم تکوین»، نخستین بستر قانون‌گذاری عادلانه (عدل مدار) الهی است و این عدل‌مداری در نظام تشریح نیز در حدود الهی وجود دارد. بنابراین، عدل، بستر، بنیاد و معیار حدود الهی به شمار می‌رود و پاداش‌ها و کیفرها، به دلیل هم‌آهنگی عدل تکوینی و تشریحی، معنادار و به پدیده‌ای گریزناپذیر بدل می‌شود؛

۷. بستر و بنیاد و معیار بودن عدل در قرآن کریم، روشن می‌سازد که مهم‌ترین پایه فقه اسلامی عدل است که در سراسر حدود الهی نمایان می‌شود.

جایگاه عدل در تشریح و فقه قرآنی

درون‌مایه عدل، در آیات الهی قرآن کریم و گوشه و کنار شریعت آسمانی اسلام به روشنی دیده می‌شود. نمونه‌های زیر این دعوی را اثبات می‌کنند:

۱. هدف از برانگیختن همه پیامبران به ویژه آخرینشان، برپاداشتن عدل در جامعه است:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
الْنَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾؛

۱. حدید، آیه ۲۵.

کلیدواژگان

فقه اسلامی، قانون، حدود الهی، عدل، حق، میزان، ظلم.

چکیده‌ای از اصول و مبانی بحث

با اندکی درنگ در آیات قرآن کریم، بستر تشریح احکام و هدف و فلسفه تشریح هر حکم و قانون الهی را دو چیز می‌توان گمان زد: نفی ظلم و تحقق عدل. همه احکام و قانون‌های الهی، با توجه به این دو اصل مرزهای کمی و کیفی نفی ظلم و برپایی عدل را روشن می‌سازند و تفسیر پذیرفته و خردپذیر و فراگیری از ستم‌ستیزی و عدل‌گستری به دست می‌دهند. این دو اصل، در سراسر سوره‌های قرآن کریم و در همه احکام الهی رخ می‌نمایند و پرتو عدل الهی برای انسان در همه احکام و حدودش، با توجه به آن‌ها بسیار چشم‌گیر خواهد بود. نفی ظلم نیز برای تحقق عدل و تحقق عدل برای ساختن انسان معتدل و متعادل و کامل، ناگزیر می‌نماید. از این رو، اصول و بنیادهای این بحث را چنین می‌توان برشمرد:

۱. هدف برانگیختن انبیای الهی و آرمان بزرگ تشریح آیین‌های آسمانی، به پاخاستن برای تحقق قسط و عدل در سراسر زندگی جامعه انسانی است؛
۲. فقه اسلامی که در بردارنده همه قانون‌های الهی برای سامان‌دهی رفتارهای انسان است، ناگزیر باید عدل‌مدار و عدل‌گستر باشد؛
۳. همه زمینه‌های لازم برای گستردن قسط در قرآن کریم فراهم آمده است و انسان‌ها با شناخت و باور و گزینش قانون‌های عدل‌مدار خداوند و اجرای درست آن‌ها، در سراسر زندگی خود با اختیار و آزادی کامل، برای تحقق قسط قرآنی به پاخواهند خاست؛

بنیادهای فقه اسلامی از دید قرآن کریم

بستر، پایه و معیار حدود و قانون‌های الهی

سید منذر حکیم^۱

چکیده

گستره و فراگیری بحث عدل در قرآن کریم، نشان‌دهنده جایگاه مهم آن در میان آموزه‌های قرآنی است. این نوشتار بنیادی بودن این موضوع مهم را برای همه حدود و قانون‌های الهی تبیین می‌کند. راه‌کارهای کلی و پایه‌ای قرآن کریم برای تحقق هدف تشریح و رسیدن به آرمان انبیای الهی (فراگیری قسط و عدل در جوامع انسانی)، در پرتو این کار رخ خواهند نمود و بررسی خواهد شد. هم‌چنین، با تأکید بر ضرورت توجه به مبانی تشریح و قانون‌گذاری و تأثیر فراوان آن‌ها در فهم قانون‌ها و هدف‌ها و روش عمل به قانون و با روشن شدن پایه بودن عدل در تشریح و وضع قانون‌های الهی در قرآن کریم، راه‌هایی برای حل بسیاری از مشکلات فراروی در این زمینه، پیشنهاد خواهد شد.

۱. محقق، نویسنده و استاد حوزه علمیه قم.

«حکمت» منادی پیام؛ «بعثت بالحنيفة السهلة السمحة»^۱ است. نه خشونت و تصلب را بر می‌تابد و نه بی‌تعهدی را تأیید می‌کند؛ بلکه بر ارزشهای ناب دین پروردگار پای می‌فشارد.

بدین لحاظ، فصلنامه «حکمت» طی چند ماه گذشته، با نگاهی رو به آینده و رویکردی نو، گام‌های تحول‌آفرینی را برداشته که ذیلاً توضیحاتی تقدیم می‌شود:

۱. سطح علمی مجله از علمی فرهنگی به علمی پژوهشی (طبق قوانین کانادا) ارتقاء داده شده است.

۲. قطع و مدل آن نیز به تبع تغییر سطح علمی، متفاوت از گذشته طراحی گردیده است.

۳. موضوعات شماره‌های آینده مجله با عنایت به علاقه مخاطبان انتخاب شده است.

۴. اگر چه این شماره به دلیل تحولات پیش گفته، با تأخیر فراوان و همراه با نقایصی منتشر می‌شود، اما امید می‌رود شماره‌های پیش رو، به موقع و با کیفیت بهتر منتشر گردد.

در هر حال امیدواریم بتوانیم با هم اندیشی خوانندگان محترم، ضمن طرح مسائل جدی مخاطبین، نسبت به تبیین علمی دیدگاه حکیمانه اسلام و ارائه نگاهی نو و متعالی از آخرین دین الهی، وظیفه خود را انجام دهیم. بی‌گمان توفیق در این مهم، منوط به ارتباط متقابل بین حکمت و خوانندگان فاضل و دانشمند آن است.

۱. پیامبر اکرم ﷺ، من به دین حنیفی مبعوث شدم که همراه با تسامح و تساهل است. رضی، سیدشریف، حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، بیروت، دارالمهاجر، ششم، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۴.

سخن سردبیر

انسان امروز با نیاکان خود بسیار متفاوت است. او تجارب ارزشمند و گران سنگی در عرصه های گوناگون زندگی مادی و معنوی خود دارد؛ قله های اندیشه و اندیشه ورزی را درنور دیده، از تصلب دینی قرون وسطایی تا آزادی های بی قید و شرط مدنی و اجتماعی را آزموده و افراط و تفریط پدرانش را در حوزه اندیشه دیده و پیامدهای آن را مشاهده نموده، مدرنیته و پست مدرنیته را تجربه و لمس کرده و کلام منادیان معنویت دیروز و امروز را شنیده و در باره آن اندیشیده و تأمل و تفکر نموده و... و در نتیجه به «حکمت» رسیده است.

«حکمت» ملتقای معنویت و خرد است، مظهر سنجیدگی و اعتدال است، تجلی هم آمیزی و اعتماد متقابل دین و عقل است که؛ «ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما حکم به الشرع حکم به العقل»^۱.

۱. هر آنچه مورد تأیید عقل است، مورد تأیید شرع نیز هست و هر آنچه مورد تأیید شرع است، مورد تأیید عقل نیز هست. غروی نایینی، محمد حسین، فوائد الاصول، قم، اسلامی، ج ۳، ص ۶۰.

۳۲	کلیدواژگان
۳۲	درآمد
۳۵	روی کرد عام به احکام و قانون‌های اسلامی
۳۵	الف) باورهای دینی
۳۶	ب) ضرورت‌های اجتماعی
۳۷	پیوند احکام اسلام با توحید و اخلاق
۴۴	رابطه احکام اسلام با ضرورت‌های اجتماعی
۴۷	الف) ولایت و حکومت در جامعه اسلامی
۵۰	ب) تفاوت‌های اسلام با دیگر مکتب‌ها در نظریه حکومت
۵۲	ج) همیشگی بودن احکام اسلام
۵۵	چکیده مقالات

فهرست

۱	سخن سر دبیر
۳	بنیادهای فقه اسلامی از دید قرآن کریم
۳	چکیده
۴	کلیدواژگان
۴	چکیده‌ای از اصول و مبانی بحث
۵	جایگاه عدل در تشریح و فقه قرآنی
۸	رابطه عدل و حق در قرآن
۱۰	عدل و ویژگی‌های وجودی انسان
۱۲	قلمروهای عدل در چارچوب وجودی جامعه انسانی
۱۳	عدل‌مداری و عدالت اجتماعی
۱۴	عدل‌پروری در قرآن کریم
۱۶	روند عدل‌گستری در قرآن کریم
۱۷	۱. آماده‌سازی امام و رهبر بشر
۱۷	۲. نخبه‌پروری
۱۷	۳. برپایی کانون سالم برای حرکت اجتماعی
۱۸	۴. پیدایی امت
۱۹	۵. بازبینی، بازسازی و خالص‌سازی امت
۲۰	۶. واگذاری کارها و پی‌گیری کار تربیت با تعیین امام
۲۱	۷. پیروزی فرجامین و رسیدن به هدف‌های رسالت
۲۲	نفی ستم‌گری و ستم‌پذیری
۲۲	روند ستم‌ستیزی
۲۴	قرآن و روش‌رهایی از ستم
۲۷	کتاب‌شناسی
۳۱	فلسفه حقوق اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی (قدس سره)
۳۱	چکیده

هيات تحريريه:

سيد محمد شهرستاني

سيد منذر حكيم

سيد مهدي طباطبائي

علي اكبر گرجي

محمد حسين مظفري

محمد رضا دولت رفتار حقيقي

محمد جعفر مرواريد

محمد علي شاه آبادي

مترجمين:

زين العابدين شمس الدين

محمد ياسر كيميائي

صفحه آرا: محمد هادي اديب

طراح جلد: صابره اسعدي

چاپ: انتشارات زاگرس

سایت : www.hekmat.ca

پست الكترونيكي: info@hekmat.ca

نشانی: مونتريال كانادا

5149 DECARIE BOULEVARD

Montreal, Quebec, H3W 3C2

تلفن: ۹۸۹۱۹۲۵۱۵۲۰۳ +۹۸۹۱۲۵۳۸۷۸۲۸ +۱۵۱۴۶۵۱۹۸۹۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی پژوهشی حکمت

این شماره: فقه و حقوق عرفی

ISSN : 2693-1916

شماره سوم، زمستان ۱۳۸۸

صاحب امتیاز: مؤسسه دارالحکمه کانادا

مدیر مسئول: سید محمد شهرستانی

seyed@hekmat.ca

سر دبیر: محمد اسعدی

asadi@hekmat.ca